

**«Ο ΘΡΗΝΟΣ ΤΩΝ ΚΑΡΥΑΤΙΔΩΝ»:
ΒΙΟΓΡΑΦΙΑ ΜΙΑΣ ΠΑΡΑΔΟΣΗΣ (1803-1902)***

Γεωργία Γκότση
Πανεπιστήμιο Πατρών

European travellers, starting a decade following the violent removal to England of one of Erechtheum's six Caryatids, recorded an Athenian legend: the "Korai" who had been left behind mourned for the loss of their sister, who answered their cries in a lament of her own. For three centuries, the legend of the "Caryatids' Lament" has generated different forms of telling and retelling, measuring up to a modern Greek national "myth". This paper undertakes to outline the tale's textual life in the long 19th century, pointing to crucial episodes of ideological translation. It questions the scholarly argument according to which narratives such as this represent expressions of an "indigenous archaeology". Instead, it provides insights into ways colonial imagination and literary discourse have shaped what appear as pre-modern sensibilities. It is also argued that it was mainly at the end of the 19th century, and mostly by virtue of its dramatic and literary renderings that this traumatic tale was reshaped into an allegedly living proof of Modern Greeks' essential bond with the works of their ancient ancestors.

«I was much impressed by the pathetic beauty of this silent sisterhood».

Aubrey De Vere (1850: 1, 91).

«Εἰς τὴν εποπτεῖαν καὶ τὴν ἀπόλαυσιν τῶν ωραίων λειψάνων ποῦ μας ἐκκληροδότησεν ἡ ἀρχαιότης ὑπάρχει κάποια γοητεία τὴν ὁποῖαν ὁ λαϊκὸς εὐφάταστος, ἀλλ' ἀμαθὴς καὶ ἀνύποπτος ἄνθρωπος χαίρεται μόνον καὶ ἀπολαύει, ἢ ὁ ὑψηλὸς δημιουργὸς ὁ συνταυτίζων τὴν συνειδητὴν ψυχὴν τοῦ με ὄλον τὸ ἀσυνεῖδητον τῆς ψυχῆς ἐνὸς λαοῦ. Δι' αὐτοὺς δὲν ὑπάρχει ἱστορία, ἀρχαιολο-

*Εκδοχές της μελέτης παρουσιάστηκαν στο αφιερωμένο στη μνήμη του Βαγγέλη Αθανασόπουλου Επιστημονικό Συνέδριο *Λογοτεχνικές διαδρομές: Ιστορία – Θεωρία – Κριτική* (Ε.Κ.Π.Α., Αθήνα, Ιανουάριος 2013), στο Επιστημονικό Συνέδριο *Use/Reuse/Refuse: art in transition* (Πανεπιστήμιο του Τελ Αβίβ, Ιούνιος 2013), στο Εργαστήριο Νεοελληνικής Φιλολογίας του Τμήματος Φιλολογίας του Πανεπιστημίου Ιωαννίνων (Νοέμβριος 2014) καθώς και στα Σεμινάρια Νεοελληνικών Σπουδών του Centre for Hellenic Studies του Kings' College London και του University of Cambridge (Νοέμβριος 2015). Χρησιμοποίηω εδώ τον όρο «παράδοση» με τον οποίο γίνεται αναφορά στη συγκεκριμένη μυθώδη αφήγηση σε όλη την περίοδο που εξετάζω, εναλλακτικά με τον όρο «θρύλος» (legend) με τον οποίο θα την ορίζαμε σήμερα. Για τη διαφοροποίηση των όρων από θεωρητική σκοπιά βλ. Παπαχριστοφόρου (2012: 759-60).

γία, επιστήμη, γνώσις, ακριβολογία. Υπάρχει φαντασία, παράδοσις, ποίησις, ωραιότητα».

[Κ. Παλαμάς] W., «Ποίησις και πραγματικότητα» (1916).

«καθώς οι θρύλοι ανήκουν στον χώρο του προφορικού, η μορφή και η σημασιοδότησή-τους είναι πρωτεύει και μοιάζει κάπως μάταιο ν' αναζητάμε το γενεαλογικό-τους δέντρο –το ψάχνουμε βέβαια, όμως για τη χαρά του ταξιδιού, όχι για την Ιθάκη».

Αλέξης Πολίτης (2010: 406).

ΑΓΑΛΜΑΤΑ ΠΟΥ ΖΗΤΟΥΝ ΤΟΝ ΕΠΑΝΑΠΑΤΡΙΣΜΟ ΤΟΥΣ

Η πίστη ότι συγκεκριμένα, ανθρωπόμορφα και ζωόμορφα κυρίως, αντικείμενα περιέχουν πνευματική ή ζωική ενέργεια υπάρχει σε πολλούς πολιτισμούς και έχει γνωρίσει ποικιλία εκδηλώσεων από τους αρχαίους χρόνους μέχρι σήμερα.¹ Στο πεδίο του ελληνικού εθνικού φαντασιακού, η διαχρονική αυτή και διαπολιτισμική αντίληψη έχει συχνά μορφοποιηθεί έτσι ώστε να εκφράσει αισθήματα και να ανταποκριθεί σε επιδιώξεις του εθνικού σώματος, ζώντα μέλη του οποίου, συνδεδεμένα μαζί του με γενεαλογικούς δεσμούς, θεωρούνται οι αρχαιότητες, ιδίως κλασικά έργα και μνημεία με ιδιάζον σημασιακό βάρος.² Η οικογενειακή σχέση που συνδέει τα μέλη του έθνους στο ιστορικό παρόν τους με τις αρχαιότητες που ενσαρκώνουν τους προγόνους του προβάλλει με μεγαλύτερη ένταση στις περιπτώσεις γλυπτών αναπαραστατικής φύσης με ιδιαίτερες αισθητικές ιδιότητες,³ που βρίσκονται διασκορπισμένα εκτός ελλαδικού χώρου, σε μουσεία ισχυρών χωρών. Στις περιπτώσεις αυτές ο λόγος για τις «ξενιτεμένες» αρχαιότητες

1. Βλ. μεταξύ άλλων Gell (1998), Steiner (2001), Hersey (2009) και Mango (1963) με αναφορά στους βυζαντινούς χρόνους.

2. Η μελέτη της έννοιας του έθνους έχει σημειώσει τη (ρομαντική) αντίληψή του ως ζώντος οργανισμού καθώς και τη συνάφεια ανάμεσα στον εθνικισμό ως πολιτισμικό σύστημα και τη συγγένεια. Για το δεύτερο θέμα βλ. μεταξύ άλλων Yalouri (2001: 65-75) και Hamilakis (2007: 281). Γενικότερα για το ζωντανό «πνεύμα της αρχαιότητας» στον ελληνικό εθνικό λόγο βλ. Yalouri (2014).

3. Βλ. τις παρατηρήσεις του Γιάννη Χαμηλάκη (Hamilakis 2007: 272-85, ιδ. 288). Το υπόλευκο χρώμα του μαρμάρου μπορεί να δημιουργήσει την αίσθηση της ζωντανής ανθρώπινης σάρκας σε έναν ψυχικά προετοιμασμένο παρατηρητή, όπως ήταν, για παράδειγμα, ο Chateaubriand (1969: 876): «les sculptures de Phidias, frappées horizontalement d'un rayon d'or, s'animaient et semblaient se mouvoir sur le marbre par la mobilité des ombres du relief» (*Itinéraire de Paris à Jérusalem et de Jérusalem à Paris*, 1811), ή ο Gustave Flaubert (1984: 753): «La pluie et le soleil ont rendu jaune blond ce marbre blanc. C'est d'un ton fauve qui le fait ressembler presque à de la chair» («À Louis Bouilhet», Patras, 10 février 1851).

μπορεί παράλληλα να εκφράσει τόσο αναζητήσεις για εθνική ολότητα όσο και αντιπαραθέσεις ανάμεσα στον εθνικό εαυτό και ηγεμονικούς άλλους.

Το σχήμα αυτό της οικογενειακής σχέσης έθνους-αρχαιοτήτων αποκρυσταλλώνεται στη διάρκεια του 19^{ου} αιώνα. Το 1851, το βρίσκουμε με ενάργεια διατυπωμένο σε περιγραφή του «ελγινείου δωματίου» στην *Πανδώρα*. Ο συντάκτης του άρθρου, μολοντί κολακευτικός στη συνέχεια για το Βρετανικό Μουσείο, ξεκινά την έκθεσή του σε ελεγειακό τόνο:

Ημέρα πένθους ην διά την Ελλάδα καθ' ην απεσπάσθησαν από των κόλπων αυτής και εις δουλείαν απήχθησαν υπερόριον οι αγαπητοί αυτής υιοί, οι μαρτυρούντες περί της αρχαίας δόξης και ευφυΐας της [...]. Αλλά θα παρεμυθείτο ίσως του Φειδίου η μήτηρ, αν εγνώριζεν οποίας υποδοχής έλαχον οι αγαπητοί της εξόριστοι, ότι αντί του γλαυκού ουρανού της, [...] τους καλύπτει χρυσοῦς όροφος, [...]. ([Ραγκαβής] 1851: 931)

Ο εθνορομαντικός λόγος βλέπει τα «Ελγίνεια» ως τα εξόριστα, απαχθέντα ή υποδουλωμένα παιδιά μιας ανίσχυρης μάνας, κωδικοποιώντας μια μεταφορά⁴ η οποία, με διαφορετικές ιδεολογικές επιστρώσεις, αναπαράγεται τους επόμενους αιώνες. Εξόχως ενεργή εμφανίζεται τις τελευταίες δεκαετίες στο πλαίσιο των διεκδικήσεων για την απόδοση των γλυπτών του Παρθενώνα στην Ελλάδα. Με μια επαναλαμβανόμενη ρητορική χειρονομία, κοινή στα πεδία του πολιτικού και καλλιτεχνικού λόγου όπως και σε αυτό της λαϊκής κουλτούρας, το αίτημα της επιστροφής των γλυπτών συχνά διατυπώνεται με τη φωνή των ίδιων των αγαλμάτων που ζητούν την επανένωση με τη μητέρα-πατρίδα.

Μερικά παραδείγματα: Τη δεκαετία του 1990, όταν το ζήτημα των «Ελγινείων» είχε πλέον αναδειχθεί σε σημαντικό πολιτικό θέμα, ο τότε υπουργός Πολιτισμού ανέλαβε να διαμεσολαβήσει στο βρετανό ομόλογό του το αίτημα του ίδιου του ακρωτηριασμένου Παρθενώνα που ζη-

4. Μεταφορικές συνδέσεις αρχαιοτήτων και νεότερων Ελλήνων είχε επεξεργαστεί προηγουμένως ο φιλελληνικός λόγος, σε διαφορετικές συνθήκες. Το 1806 τη χριστιανική ευαισθησία του Chateaubriand (1969: 902) συγκινούσε η δυστυχία «των ζωντανών ερείπίων» αποσπώντας το βλέμμα του από «τα πέτρινα και τα μαρμάρινα ερείπια» του αττικού τόπου («οὐ des ruines vivantes détournent à chaque instant votre attention des ruines de marbre et de pierre»)- πβ. Gervinus (1863: 1, 117-18), ο οποίος θυμάται την ταύτιση μισό περίπου αιώνα μετά. Το 1809, η Lady Morgan υπερασπιζόταν τις αρετές των υποδουλωμένων Ελλήνων μέσω της εξομοίωσής τους με αγάλματα: «the Greeks, who resemble their beautiful statues, which, though injured, defaced, and mutilated, still preserve the exquisite traits and delicate touches of supreme genius;» (1, 2).

τούσε την επιστροφή των μαρμάρων του στο όνομα της αποκατάστασης της ακεραιότητας ενός μνημείου συμβολικού του δυτικού πολιτισμού.⁵ Το 2009, στα εγκαίνια του νέου Μουσείου της Ακρόπολης, επόμενος υπουργός Πολιτισμού δήλωνε: «Τα Μάρμαρα καλούν τα Μάρμαρα... Ο Παρθενώνας και τα γλυπτά του έπεσαν θύμα λεηλασίας. Το έγκλημα αυτό σήμερα μπορεί να επανορθωθεί. Το Μουσείο είναι η ηθική δύναμη που τα καλεί πίσω» αποδίδοντας αυτή τη φορά στο Μουσείο τη φωνή η οποία, στο όνομα του ηθικού δικαίου, απαιτούσε την αποκατάσταση του μνημείου.⁶ Η οργάνωση της έκθεσης των αρχαιοτήτων στο νέο Μουσείο της Ακρόπολης συνιστά, εξάλλου, μια διαρκή υπόμνηση αυτού του αιτήματος. Χαρακτηριστικός είναι ο τρόπος με τον οποίο οι πέντε Καρυάτιδες τοποθετημένες με βάση την αρχική τους διάταξη στη νότια πρόσταση του Ερεχθείου υποδεικνύουν στον επισκέπτη την απουσία της έκτης που εκτίθεται στο Βρετανικό Μουσείο και την ανάγκη θεραπείας της ακρωτηριασμένης ομάδας τους.

Περισσότερο εύγλωττες είναι διάφορες καλλιτεχνικές παρεμβάσεις. Στις αρχές του 2012, ο μουσικοσυνθέτης και φωτογράφος Άρης Καλογερόπουλος, που ζει τα τελευταία χρόνια στη Γερμανία, παρουσίασε στο διαδίκτυο ένα καλλιτεχνικό «κόνσεπτ» με τίτλο «I am Greek and I want to go home»: ασπρόμαυρες φωτογραφίες ανθρωπόμορφων και ζωόμορφων αρχαιοτήτων ελληνικής τέχνης που βρίσκονται σε ευρωπαϊκά μουσεία διαδέχονται η μία την άλλη επενδυμένες με τους ήχους μιας υποβλητικής μουσικής και συνοδευμένες με λεζάντες που μεταφέρουν στα αγγλικά τη φωνή των αρχαιοτήτων.⁷ Κάθε τέτοιο ψηφιακό άγαλμα, έχοντας συνείδηση της ελληνικής του ταυτότητας αλλά και της αδυναμίας του να διαχειριστεί την τύχη του, απευθύνεται στον παγκόσμιο θεατή ζητώντας την απελευθέρωση από την ομηρία και την επιστροφή στην πατρίδα (home) Ελλάδα. Τελευταία προβάλλει η Καρυάτιδα του Βρετανικού Μουσείου που εκφράζει τη βούλησή της να επανενωθεί με τις «αδελφές» της. Το δημοφιλές «κόνσεπτ» αποσκοπεί στη δημιουργία μιας

5. Βλ. την αναφορά του Χαμηλάκη (Hamilakis 2007: 262) στο κείμενο από το μνημόνιο που επέδωσε ο Ευάγγελος Βενιζέλος στον Mark Fisher (δημοσιεύθηκε στον ελληνικό Τύπο στις 6 Ιουλίου 1997).

6. Βλ. <http://www.bringthemback.org/Gegonota/ElTheseis.aspx> (ανακτήθηκε 9 Φεβρ. 2015). Και η εγκληματολογική μεταφορά που χρησιμοποιεί εδώ ο Αντώνης Σαμαράς είναι παλαιά. Ο γραμματέας της Αρχαιολογικής Εταιρείας Αλέξανδρος Ρ. Ραγκαβής, στην ομιλία του προς τα μέλη της το 1842, είχε καταδικάσει την καταστροφή του Παρθενώνα με όρους ανθρωποκτονίας: «[Ο Έλγιν] όμοιον εξετέλει έγκλημα με τον καταστρέφοντα το αριστούργημα της θεότητας, τον έμψυχον άνθρωπον» («Πρακτικά» 1842: 154).

7. Βλ. <https://www.youtube.com/watch?v=7swmqoVROUk> (ανακτήθηκε 19 Ιαν. 2015).

σχέσης συναισθηματικής κατανόησης (empathy) ανάμεσα στους «πολίτες του κόσμου» και τα αγάλματα που ζητούν τη βοήθειά τους, αδιάφορο αν κάποια από αυτά προέρχονται από περιοχές που βρίσκονται εκτός των συνόρων του ελληνικού κράτους. Μέσω μιας επιδέξιας εικονικής μετωνυμίας, η «Ελλάδα» ως τόπος επαναπατριsmού των αρχαιοτήτων εκτείνεται στην ευρύτερη επικράτεια που εμφανίστηκε ο ελληνικός πολιτισμός στην αρχαιότητα διεκδικώντας το μέγεθος που δεν της δίνουν ούτε τα γεωγραφικά της όρια ούτε η ασθενής θέση της στον παγκόσμιο οικονομικό-πολιτικό χάρτη.⁸ Οι ιδεολογικοπολιτικές διαστάσεις της εικαστικής ρητορικής του Καλογερόπουλου μπορούν να συνδεθούν με τα αισθήματα καταπίεσης, αποικιοκρατικής κατοχής και αδυναμίας που ταλανίζουν την Ελλάδα της οικονομικής κρίσης.⁹ Η διαδικτυακή καμπάνια του έρχεται να προστεθεί σε μια μεγάλη σειρά πολιτισμικών προϊόντων που υπερασπίζονται την υποτιμημένη «αξία» του σύγχρονου ελληνισμού στο δυτικό κόσμο μέσω μιας ηχηρής υπόμνησης του αρχαίου μεγαλείου του.¹⁰

Το 2014, η «μάχη» για τα «Ελγίνεια» της ακτινοβόλου Amal Clooney Alamuddin ανόρθωσε μιντιακά το ηθικό της χρωμαμένης χώρας. Ως αντίδωρο για τη διεθνή παράστασή της υπέρ της απόδοσης των «Ελγινείων», προσφέρθηκε στην Amal από τον τότε πρωθυπουργό Αντώνη Σαμαρά μια φωτογραφική σύνθεση της Αμαλίας Σωτηροπούλου από την έκθεση «Η χαμένη αδερφή/Missing Sister» (Γκαλερί Σκουφά). Στις φωτογραφικές συνθέσεις της Σωτηροπούλου οι αρχαίες κόρες παρελαύνουν μέσα σε σκηνές καθημερινότητας υπογραμμίζοντας τους δεσμούς που συνδέουν την κουρασμένη σημερινή Ελλάδα με την αρχαία μητέρα της. Με τονισμένη, εδώ, την έμφυλη διάστασή της, τίθεται σε χρήση η

8. Ενδεικτικό της απήχησής του είναι το γεγονός ότι πέντε μήνες αργότερα η κρατική τηλεόραση αφιέρωσε στο βίντεο τριλεπτή παρουσίαση με τίτλο «Living Caryatid in Internet Campaign» (www.ert.gr, 19 Αυγ. 2012).

9. Βλ. τα όσα αναφέρει σε συνέντευξή του (6 Μαρτ. 2012) ο Καλογερόπουλος, για την «κρίση ηθικού σθένους» στη σημερινή Ελλάδα και τη «στοχευμένη» ταπείνωση της εθνικής «περηφάνιας»: <http://aliartos-city.blogspot.gr/2012/03/i-am-greek-and-i-wanna-go-home.html> (ανακτήθηκε 19 Ιαν. 2015).

10. Τα ζητήματα των αντιφατικών συναισθημάτων του νεότερου ελληνισμού απέναντι στην Ευρώπη και του αγώνα αποφυγής της μειωτικής περιθωριοποίησής του μέσω της επίκλησης του κλασικού επιτεύγματος και του συνακόλουθου «χρέους» της Ευρώπης προς αυτό έχουν συζητηθεί από αρκετούς σύγχρονους μελετητές. Βλ. πιο πρόσφατα Plantzos (2008), όπου και σχετική βιβλιογραφία.

μεταφορά της «μοναχικής, ξενιτεμένης Καρυάτιδας»¹¹ που επιστρέφει για να στηρίξει με το ανάστημά της το κλονισμένο οικοδόμημα της χώρας και να γεμίσει με την εικονική παρουσία της το χαμένο κέντρο του ελληνισμού της κρίσης. Τον οργανικό δεσμό του νεοελληνικού υποκειμένου με την αρχαιότητα και τη διεκδίκηση μιας θετικής αναγνώρισης μέσα από αυτόν, πρόβαλε το καλοκαίρι της ίδιας χρονιάς ένα ιδιάζον δρώμενο: η σοπράνο Σόνια Θεοδωρίδου μαζί με έξι νεαρές γυναίκες, ντυμένες με λευκούς χιτώνες σαν Καρυάτιδες, μπήκαν στο Βρετανικό Μουσείο σε αναζήτηση της «χαμένης αδελφής τους» δραματοποιώντας, έτσι, με αντίστροφο τρόπο την κοινόχρηστη μεταφορά.¹²

Αλλά και το παιδικό παραμύθι έχει τα τελευταία χρόνια αποδώσει την ιστορία των γλυπτών με τους όρους διάλυσης μιας αγαπημένης οικογένειας. Το 2007, στο παιδικό βιβλίο του Αλέξη Κυριτσόπουλου *Μία + 5 Καρυάτιδες*, το απαραίτητο για την ανακούφιση της παιδικής ψυχής ευτυχές τέλος της επανένωσης της φυλακισμένης Καρυάτιδας με τις αδελφές της και της τιμωρίας του κακούργου Ελ Γκείν έβγαине από την αισιοδοξία μιας εποχής, στην οποία η Ελλάδα απολάμβανε το συναίσθημα κατάκτησης μιας ισότιμης θέσης εντός της Ευρώπης. Από τις εκδόσεις Κέδρος είχε κυκλοφορήσει μια δεκαετία πριν η *Αλίκη στη χώρα των μαρμάρων*. Εδώ, η μικρή ηρωίδα ανακαλύπτει μέσα από το γάτο του Βρετανικού Μουσείου, μακρινό απόγονο του γάτου του Έλγιν, την περιπέτεια των γλυπτών του Παρθενώνα από τη στιγμή της λεηλασίας τους από τα συνεργεία του Λουζιέρι μέχρι την πώλησή τους στο βρετανικό κράτος. Η Αλίκη εύχεται να βρει έναν μαγικό τρόπο να τα μεταφέρει στην Ελλάδα· μαζί και την Καρυάτιδα που «της φάνηκε λίγο λυπημένη. Ίσως να συλλογιζόταν τις πέντε αδελφές της που χρόνια τώρα την περιμένουν να γυρίσει κοντά τους στην Ακρόπολη» (Ζέη και Ζαραμπούκα, 1997).¹³ Σ' αυτό το παραμύθι το τέλος μένει ανοιχτό μεταξύ παιδικής φαντασίας και ενήλικης μνήμης.

11. Βλ. το κείμενο της φωτογράφου για την έκθεσή της στο: <http://www.tliffe.gr/Article/news-amalia-sotiropoulou-alamouddin-dwro/0-9-68054.html> (ανακτήθηκε 19 Ιαν. 2015).

12. Βλ. και σχετικό σχόλιο του Γιάννη Παπαθεοδώρου: <http://dimartblog.com/2014/06/16/beautiful-greece/> (ανακτήθηκε 19 Ιαν. 2015).

13. Βλ. ακόμα το παιδικό βιβλίο της Χατζούδη-Τούντα (2003) για τις μαρμαρωμένες βασιλοπούλες και τον περίφημο αρχιφύλακα των αρχαιοτήτων Ζήση Σωτηρίου. Επίσης το βιβλίο της Βασιλείου (2004) όπου τα «φυλακισμένα πλάσματα» λένε στη μικρή Μαρία «την ιστορία του ξενιτεμού τους»· πβ. Hamilakis (2007: 268).

Η σύγχρονη εικονολογία επιβεβαιώνει, λοιπόν, την πολιτισμική ισχύ, τη διάχυση, όπως και την εμπορευματοποίηση της ταύτισης επιφανών «ξενιτεμένων» αρχαιοτήτων με τα μέλη ενός ελλιπούς ή «διαμελισμένου» ελληνισμού (Hamilakis 2007: 279-83). Κεντρικό παράδειγμα της ταύτισης αποτελεί η ιστορία για το άγαλμα της Καρυάτιδας του Βρετανικού Μουσείου που θέλει να ξανασμίξει με τις αδελφές της. Οι καταβολές της βρίσκονται στην αφήγηση που πρέπει να σχηματίστηκε τη στιγμή που (Απρίλιος του 1803),¹⁴ ή αφότου, οι πράκτορες του Λόρδου Έλγιν απέσπασαν την Κόρη που στεκόταν δεύτερη από αριστερά στην όψη της νότιας πρόστασης του Ερεχθείου. Η αφαίρεση του αγάλματος μαζί με άλλα αρχιτεκτονικά μέλη του ναού αποσταθεροποίησε το μνημείο, το οποίο σταδιακά κατέρρευσε μέσα στις επόμενες δύο δεκαετίες ενώ εργασίες ανακατασκευής του ξεκίνησαν αμέσως μετά την ίδρυση του ελληνικού κράτους. Σύμφωνα με το θρύλο, τη νύχτα της αρπαγής ακούστηκαν οι κλαυθμοί των υπόλοιπων Κορών που θρηνούσαν για τη χαμένη αδελφή τους και το φρικώδες βογγητό εκείνης που απαντούσε. Στη διάρκεια του 19^{ου} αιώνα βρίσκουμε και άλλες τέτοιες αφηγήσεις, οι οποίες περιγράφουν με λίγο-πολύ ανάλογους όρους αρχαιότητες να διαμαρτύρονται για τη βίαιη απομάκρυνσή τους από το φυσικό τους χώρο. Γνωστή είναι η κατάθεση του John Cam Hobhouse (1786-1869), φίλου και συνοδοιπόρου του λόρδου Βύρωνα στο πρώτο ταξίδι του στην Ελλάδα (1809-1811), για την πίστη των Αθηναίων ότι τα αγάλματα ήταν όντα που είχαν ακρωτηριαστεί και απολιθωθεί από μάγους και ότι Έλληνες που μετέφεραν στον Πειραιά ένα κιβώτιο με «Ελγίνεια» μάρμαρα άκουσαν το πνεύμα που τα κατοικούσε, το Arabim, να φωνάζει και να γογγύζει για τους συντρόφους του που έμεναν αιχμάλωτοι στην Ακρόπολη.¹⁵ Ισχυρότερη, ωστόσο, και μακροβιότερη ανάμεσα στις αφηγήσεις

14. Βλ. τα ερευνητικά στοιχεία που παρουσιάζει η Alexandra Lesk (2004: 522, σημ. 402 και 528).

15. Βλ. Hobhouse (1813: 1, 348, σημ.) Τις διαφορές ανάμεσα στην πρώτη εκδοχή της αφήγησης στο ημερολόγιο του Hobhouse του 1810 και στο δημοσιευμένο βιβλίο του το 1813 σχολιάζει ο St. Clair (1998: 209). Οι αφηγήσεις αυτές έχουν σχολιαστεί από αρκετούς μελετητές. Βλ. ενδεικτικά Λεωντή (1998: 112-14), Hamilakis (2007: 69-70 και 250), και Ματθαίου (2012: 24). Εξάπλωση γνώρισε και η συναφής παράδοση για τους τέσσερις στύλους του ναού του Ολυμπίου Διός, που έστεκαν χωριστά από τους υπόλοιπους: κατά μια εκδοχή, όταν ο βοεβόδας της Αθήνας έριξε τη μία κολόνα προκειμένου να προμηθευτεί ασβέστη για την κατασκευή του τζαμιού του Κάτω Παζαριού, οι άλλες τρεις έκλαιγαν τις νύχτες για την αδελφή τους μέχρις ότου ο ασεβής Οθωμανός πέθανε. Βλ. «Οι κολώνναις του Ολυμπίου (Αθήναι)» όπως καταγράφεται η αφήγηση από τον Ν. Γ. Πολίτη (1904: 1, 72, αρ. 135, και 2, 754-55 όπου οι παραπομπές τεκμηρίωσης).

αυτές είναι η παράδοση για το βόγγο των Κορών του Ερεχθείου, η οποία, όπως είδαμε, είναι τόσο διαδεδομένη ώστε να συνιστά κομμάτι μιας εθνικής μυθολογίας.¹⁶

Στη συνέχεια αυτής της μελέτης αναλαμβάνω να διερευνήσω τη γεωεολογία του θρύλου και τους μετασχηματισμούς του στη μακρά διάρκεια του 19ου αιώνα¹⁷ μέσα από τη συστηματική εξέταση των διαθέσιμων κειμενικών πηγών. Ο Γιάννης Χαμηλάκης έχει υποστηρίξει ότι τέτοιες λαϊκές αφηγήσεις που αναφέρονται στην πρόσληψη των αρχαίων Ελλήνων και των υλικών σημείων της παρουσίας τους από τους απλούς κατοίκους του ελληνικού χώρου, φέρουν τα ίχνη «εναλλακτικών», «ιθαγενών αρχαιολογιών» (alternative, indigenous archaeologies). Ο όρος χρησιμοποιείται για να χαρακτηρίσει την προνεωτερική σχέση των ντόπιων πληθυσμών με τα υλικά κατάλοιπα του παρελθόντος, η οποία πηγάζει από την ενσωμάτωσή τους στην καθημερινή ζωή και τις λειτουργίες της τοπικής κοινωνίας και επιτρέπει μια πολύμορφη αισθητηριακή και φαντασιακή διάδραση μαζί τους. Τη συμβιωτική σχέση με τις υλικές αρχαιότητες, την οποία προσδιόριζε μια πολυχρονική αντίληψη του χρόνου (η συνύπαρξη, δηλαδή, διαφορετικών, μυθολογικών και ιστορικών, χρονικών επιπέδων), αντικατέστησε στο πλαίσιο της νεωτερικότητας, η μνημειοποίησή τους: η ένταξή τους στο γραμμικό χρόνο της ιστορικής εξέλιξης, ο απόμακρος οπτικός θαυμασμός τους ως αντικειμένων ύψιστης αισθητικής αξίας καθώς και η εθνική επιταγή της συλλογής, διατήρησης και μουσειακής έκθεσής τους ως ιερών προγονικών κειμηλίων και τεκμηρίων της αρχαίας καταγωγής του έθνους (Hamilakis 2007: 66-74, 2008: 279, 2009: 20-21 και 2013: ιδ. 34-48). Στην περίπτωση της Ελλάδας, σύμφωνα με τη θεώρηση του Χαμηλάκη, στοιχεία της προνεωτερικής αρχαιολογίας απορροφήθηκαν από τον επίσημο λόγο δημιουργώντας μια «υβριδική νεωτερική αρχαιολογία» (2008: 280, πβ. 2009: 24-25).¹⁸ Ειδικότερα, «οι παλαιότερες λαϊκές διηγήσεις, [...] τροποποιήθηκαν και αναδιατυπώθηκαν από τους λαογράφους, ούτως

16. Βλ. και τη μαρτυρία της Yalouri (2001: 69). Η ανάλογη περίπτωση των *Incantadas*, των μαγεμένων κορών της Θεσσαλονίκης, φωτίζει τη σημασία τέτοιων θρύλων γύρω από ανθρωπόμορφα αγάλματα στη συμβολική διαπραγμάτευση συλλογικών ταυτοτήτων και στον ανταγωνισμό του τοπικού με το εθνικό στη διαδικασία συγκρότησης μιας δημόσιας τοπικής ιστορικής μνήμης. Βλ. Solomon & Galiniki (υπό δημοσίευση).

17. Για μια αναφορά στο θρήνο των αγαλμάτων στην ποίηση του 20^{ού} αιώνα βλ. Γκότση (υπό δημοσίευση).

18. Για «υβριδική έννοια της ιστορίας (και της αρχαιολογίας) στην οποία αναμειγνύονται νεωτερικές επιστημονικές και ιθαγενείς χριστιανικές αντιλήψεις» κάνει λόγο και ο Charles Stewart (2008: 105).

ώστε να εναρμονίζονται με την εθνική αφήγηση» και «παρουσιάστηκαν ως απόδειξη της ζώσας συνείδησης των κατοίκων του τόπου ότι ήταν απόγονοι των αρχαίων Ελλήνων και οι φύλακες της κληρονομιάς τους» (Χαμηλάκης 2012: 284· πβ. Hamilakis 2007: 255 και 2008: 278).

Από την πλευρά του, ο Γιώργος Τόλιας έχει επισημάνει ότι η σύνδεση των ντόπιων παραδοσιακών πληθυσμών με τα μνημεία στηριζόταν στη λειτουργία τους ως τοπικών ορόσημων καθώς και σε αντιλήψεις για την ιερότητά τους και σε λατρευτικές χρήσεις τους. Σύμφωνα με την ανάλυσή του, αφηγήσεις που περιγράφουν τις αντιδράσεις των παραδοσιακών κοινωνιών της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας στη διαρπαγή των αρχαιοτήτων δείχνουν ότι οι κοινωνίες αυτές «ταύτιζαν προληπτικά τη μοίρα τους με εκείνη των μνημείων» (Τόλιας 2012: 97-99, το παράθεμα στη σ. 98· πβ. 1996: 32).¹⁹

Η βιογράφιση της παράδοσης του «Θρήνου των Καρυατίδων», την οποία επιχειρώ στις επόμενες σελίδες, μαζί με τη «χαρά του ταξιδιού» που προσφέρει, μας προσκαλεί να ξανασκεφτούμε τις ερμηνευτικές αυτές προσεγγίσεις. Το κύριο ερώτημα που τίθεται είναι κατά πόσο αφηγήσεις όπως ο «Θρήνος», οι οποίες μας φτάνουν διαθλασμένες μέσα από το γραπτό λόγο και την οριενταλιστική ματιά των ξένων περιηγητών, μας επιτρέπουν να ανιχνεύσουμε τη «λαϊκή μνήμη»²⁰ ή στοιχεία μιας συλλογικής κοινωνικής διαμαρτυρίας ενάντια στην ευρωπαϊκή αποικιοκρατική εξουσία. Στο πλαίσιο αυτού του ερωτήματος χρειάζεται να συζητήσουμε δύο παραμέτρους τις οποίες ελάχιστα έως τώρα έχουν λάβει υπόψη οι ανθρωπολογικές και αρχαιολογικές προσεγγίσεις τέτοιων αφηγήσεων: α) την πιθανή διαμεσολάβηση της λογοτεχνικής φαντασίας στη διαδικασία της γραπτής αναδιατύπωσής τους και β) το ρόλο της λογοτεχνίας στην ανάδειξή τους ως εθνικών μύθων και στην αποτύπωσή τους στη συλλογική συνείδηση.

Αλλά ας πάρουμε τα πράγματα με τη σειρά τους.

19. Για τις στάσεις των Οθωμανών (της ελίτ αλλά και των απλών κατοίκων) απέναντι στις αρχαιότητες βλ. Eldem (2011).

20. Η τεθλασμένη πρόσληψη των όποιων λαϊκών πεποιθήσεων για τους αρχαίους χρειάζεται να προσεχθεί: βασικές πηγές του Ν. Γ. Πολίτη για τις παραδόσεις περί αρχαιοτήτων και παλαιών Ελλήνων τις οποίες εκδίδει στη βιβλιοθήκη Μαρασλή το 1904 είναι τα κείμενα ξένων περιηγητών και ελληνοιστών. Αργότερα, όταν ο Ι. Θ. Κακριδής (1989: 9) συγκεντρώνει ξανά λαϊκές διηγήσεις για τις σχέσεις των νεότερων Ελλήνων με τους αρχαίους, αν και αναφέρεται στον «αυτούσιο λαϊκό λόγο», σε μεγάλο βαθμό στηρίζεται στις (συχνά διασκευασμένες) Παραδόσεις του Πολίτη όπως και σε κείμενα ξένων περιηγητών και ελληνοιστών του 19^{ου} αιώνα.

Η ΦΩΝΗ ΤΩΝ ΠΕΡΙΗΓΗΤΩΝ: ΔΕΙΣΙΔΑΙΜΟΝΙΑ ΚΑΙ ΠΟΙΗΤΙΚΗ ΦΑΝΤΑΣΙΑ

Στην πρώτη, κατά πως φαίνεται, νεωτερική περιγραφή των Καρυατίδων ως έμψυχων μορφών ο ρόλος της λογοτεχνικής φαντασίας είναι καθοριστικός. Παρατηρώντας το Ερέχθειο το 1794, λίγα μόλις χρόνια πριν τον ακρωτηριασμό του, ο σικελός συγγραφέας και οικονομικός στοχαστής Saverio Scrofani (1756-1835) μεταφέρει την εντύπωση της ζωντάνιας και της κίνησης που του άσκησαν οι Κόρες:

On croirait même qu'elles succombent sous le poids, si le sourire n'était sur leurs lèvres. [...] Ces statues ont l'air d'être en mouvement: si vous les regardez, elles vous fixent et elles sont dangereuses, car elles ressemblent aux Grâces, si ce ne sont les Grâces mêmes. Il y a une heure que je les considère et que je passe de l'une à l'autre, et je ne puis me rassasier de les admirer. J'éprouve même un certain embarras que je ne puis définir. Quoique ces statues ne soient point mon ouvrage, j'apprehende pour la première fois le délire de Pygmalion. (Scrofani 1801: 2, 78)

Τα γυναικεία αγάλματα προκαλούν στο θεατή μια έντονη σωματική αντίδραση, η οποία ανακαλεί την πλήρη αισθητηριακή εμπειρία που δοκίμασε ο Πυγμαλίωνας στο αγκάλιασμα της ελεφάντινης Γαλάτειάς του.²¹ Σαγηνευμένος από την ομορφιά τους, ο περιηγητής τους αποδίδει μαγικές δυνάμεις και επικίνδυνες ιδιότητες. Το βλέμμα του Scrofani – βλέμμα προσδιορισμένο από τη γλώσσα του λογοτεχνικού μύθου και τη ρομαντική αναζήτηση για εμβάθυνση της φαντασιακής εμπειρίας – εμφανίζει μια αξιοπρόσεχτη αναλογία με τη ματιά του ντόπιου πληθυσμού όπως την περιγράφουν αργότερα, και σε διαφορετικά συμπραζόμενα, περιηγητές των Αθηνών: και αυτός αναγνωρίζει στις αγαλμάτινες κόρες τα σημάδια μιας μαγικής ζωής. Έναυσμα των κατοπινών αναφορών, όταν ο ακρωτηριασμός του Ερεχθείου από τον Έλγιν είχε ολοκληρωθεί, ήταν η περιηγητική περιέργεια για το θρύλο του θρήνου των Κορών, ο οποίος μας παραδίδεται από αρκετούς ταξιδιώτες που επισκέφθηκαν την Αθήνα στη διάρκεια του 19^{ου} αιώνα.²² Παρά τις ιδεολογικές αποκλί-

21. Για τη λογοτεχνική υφή του *Viaggio in Grecia* (1799) βλ. Bufalini (1997). Για τον καθοριστικό ρόλο του περίφημου επεισοδίου των *Μεταμορφώσεων* του Οβιδίου στην ενσώματη αντίληψη των αγαλμάτων και στην έννοια μιας απτικής γλυπτικής τέχνης (tactile sculpture) βλ. Hersey (2009: 95-97).

22. Σημειώνω τα κείμενα περιηγητών και συγγραφέων του 19^{ου} αιώνα στα οποία εμφανίζονται εκδοχές του «Θρήνου»: ορισμένα επανεκδόθηκαν και μεταφράστηκαν. Για τα περισσότερα από αυτά βασίστηκα στα στοιχεία που έχει συγκεντρώσει η Lesk (2004). Ενδέχεται να υπάρχουν και κάποια ακόμα: 1) Douglas (1813: 85-86). 2) Hughes (1820: 1, 259-60) (πβ. ²1830: 1, 260). 3) Williams (1820: 1, 307). (Ο θρήνος εμφανίζεται ως προσωπική του

σεις τους και τις υφολογικές διαφορές των κειμένων τους, οι ξένοι συγγραφείς προσδιορίζουν τη σχέση των ντόπιων κατοίκων με τους αρχαίους και τα έργα τους μέσα από μια οριενταλιστική οπτική, ως μια σχέση μη ορθολογική, προϊόν της πίστης σε δεισιδαιμονίες ή της ανατολίτικης αγάπης για το θαυμαστό ή, ακόμα, σε ευνοϊκότερες αναγνώσεις, ως εκδήλωση μιας ζωηρής ποιητικής φαντασίας κληρονομημένης από την αρχαιότητα.

Η οπτική είναι αποκαλυπτική της ηγεμονικής στάσης των ξένων περιηγητών απέναντι στον υλικό και συμβολικό τόπο που η Ευρώπη είχε ανακαλύψει ως μήτρα του πολιτισμού της και αναγάγει σε πολιτικό, αισθητικό και ηθικό πρότυπό της. Η διατήρηση της πολιτιστικής απόστασης από τους παραδοσιακούς πληθυσμούς περιοχών της Ανατολής όπου ήταν ορατό και από το αρχαίο μεγαλείο, είτε με όρους ειρωνικής υπεροχής είτε με όρους συμπαθητικής ευμένειας, πρόβαλε ως βαθύτερη και ουσιαστικότερη τη σύνδεση του ευρωπαϊκού υποκειμένου με την κλασική αρχαιότητα· η σχέση αυτή, σε αντιδιαστολή με την «αφελή» στάση των απλών κατοίκων, ήταν σφυρηλατημένη στο ουμανιστικό αίτημα της αρχαιογνωσίας, στην επιδίωξη της επιστημονικής μελέτης και αισθητικής εκτίμησης της κλασικής τέχνης και στη ρομαντική επιθυμία διανοητικής και ψυχικής μέθεξης στο αρχαίο πνεύμα. Κατ' επέκταση, μια τέτοια οπτική, ρητά ή υπόρρητα, ηθικοποιούσε και νομιμοποιούσε τα δικαιώματα της Ευρώπης επί των υλικών αρχαιοτήτων και την πρακτική της φυγάδευσης κάποιων από αυτά.

Η πρώτη γραπτή μαρτυρία της παράδοσης του «Θρήνου των Καρυατίδων» περιέχεται στο *An Essay on Certain Points of Resemblance between the Ancient and Modern Greeks* του Frederick Sylvester North Douglas (1791-1819). Το βιβλίο που δημοσιεύθηκε το 1813, μεταφέρει τις εντυπώσεις του ταξιδιού που έκανε λίγο νωρίτερα ο βρετανός κλασικιστής σε περιοχές της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας. Συνομιλώντας με τη βυρωνική θέαση της νέας Ελλάδας, ο Douglas αναζητά και εντοπίζει συνάφειες στα ήθη και τις παραδόσεις μεταξύ αρχαίων και νέων Ελλήνων, επιμένοντας σε στοιχεία λατρευτικής συνέχειας· θεωρεί, ωστόσο, τους Οθωμανούς συνεπέστερους αφηγητές των αρχαίων μυθολογικών πα-

εντύπωση: «Only four of the caryatides now remain, and these are greatly injured, and seem as if they mourned the loss of their companion»· 4) Dupré ('1825, 2009: 36)· 5) Giffard (1837: 163)· 6) Buchon (1843: 68-69)· 7) Latour ([1847]: 188)· 8) De Vere (1850: 1, 91-92)· 9) Laborde (1854: 1, 6, σημ.)· 10) Gervinus (1863: 1, 117), και 11) Bremer (1863: 1, 9, σημ.)

ραδόσεων.²³ Στα συμφραζόμενα αυτά μεταφέρει τα όσα άκουσε από «τον αγράμματο υπηρέτη» του Δισδάρη των Αθηνών για τα βογγητά των Καρυατίδων που έχασαν την αδελφή τους. Τη λαϊκή αντίληψη των γυναικείων αγαλμάτων ως έμψυχων όντων προβάλλει και η ονομασία «χορίτζια» που φέρει τα ίχνη της αρχαίας ονομασίας «Κόραι».²⁴ Στη διαμόρφωσή της θα πρέπει να συνέβαλε, πέρα από την ανθρωπίνη μορφή τους, η σύνθετη πλαστικότητα τους που συνδύαζε την ορχηστρική κίνηση με την ευθυτενή ακινησία:

An illiterate servant of the Disdar of Athens, observing that I expressed to the friend who accompanied me the admiration with which the beautiful Caryatides of the Pandroseum inspire the most unscientific, while I, perhaps, at the same time, discovered the regret it is as impossible not to feel for the bad taste that has removed one of them, turned round, and assured me, that when the other *χορίτζια* (girls) had lost their sister, they manifested their affliction by filling the air at the close of the evening with the most mournful sighs and lamentations, that he himself had often heard their complaints, and never without being so much affected as to be obliged to leave the citadel till they had ceased; and that the ravished sister was not deaf to their voice, but astonished the lower town, where she was placed, by answering in the same lamentable tones. What a subject for Bion, or for Ovid! and though we may be allowed to doubt the veracity of the Disdarli, we cannot refuse to acknowledge that the Athenians are not indifferent, as has been sometimes represented [στο (W. R. Hamilton), *Memorandum on the Subject of the Earl of Elgin's Pursuits in Greece, 1811*], to the wonders that ornament their city. (Douglas 1813: 85-86)

Με βάση την περιγραφή του νεαρού αποφοίτου της Οξφόρδης και μέτεπειτα πολιτικού, η σχέση του απαίδευτου υπηρέτη με τα αγάλματα του Ερεχθείου συνιστά μια μορφή αισθητηριακής και ψυχικής επικοινωνίας αφού όχι μόνο ακούει τις οιμωγές τους αλλά ταραάζεται στο σημείο που εγκαταλείπει για λίγο την Ακρόπολη. Πράγματι, η αφήγησή του είναι αποκαλυπτική της συναισθηματικής σύνδεσης των απλών κατοί-

23. Βλ. Douglas (1813: 84): «I have had occasion already to mention that the Turks have retained in many places the tales of former days with more constancy than the Christians, which may perhaps be owing in some degree to their love of idle conversation, and their oriental fondness for the marvelous». Πβ. Lesk (2004: 557-58).

24. Η αναλογία αυτή είχε ερμηνευθεί από προγενέστερο ταξιδιώτη, τον αρχιτέκτονα William Wilkins (1778-1839), ως αξιοθαύμαστη ένδειξη της συνέχειας μεταξύ αρχαίων και νεότερων Ελλήνων: «In the Athenian inscription relating to this temple, they are termed Κοραί, and it is singular they are still called by the modern Greeks by a word of similar import, Κορίτζια» (1816: 141).

κων της Αθήνας με το οικοδόμημα του Ερεχθείου καθώς και της αναγνώρισης ενός άχρονου δαιμονικού κόσμου που συνυπάρχει με το ιστορικό τους παρόν. Η πίστη αυτή σκιαγραφείται και από άλλους ταξιδιώτες: έτσι για παράδειγμα ο μετέπειτα κληρικός Thomas Smart Hughes (1786-1847) εξηγεί στους αναγνώστες του ότι:

These figures [Caryatides] are supposed by many Turks and Greeks to be living beings under the influence of enchantment, and the story still obtains credit that one of them which Lord Elgin removed from its place into the lower city, uttered the most doleful cries throughout the night, which were answered by a lamentation in concert from its sisters in the acropolis. (Hughes 1820: 259-60)²⁵

Από μια φρουδική οπτική, θα έλεγε κανείς ότι η συναισθηματική συμμετοχή των κατοίκων στο θρήνο υποδηλώνει την ταύτισή τους με το αντικείμενο της απώλειας –το αρπαγμένο «κορίτσι»– και μεταφέρει την αντίδρασή τους στη δυτική ηγεμονική συμπεριφορά. Με ανάλογους όρους έχει ερμηνεύσει ο Γιώργος Τόλιας, στο πλαίσιο της ανάλυσής του στην οποία αναφέρθηκα παραπάνω, τη μαρτυρία του Edward Daniel Clarke (1769-1822) για το δάκρυ που κύλησε στο πρόσωπο του Δισδάρη των Αθηνών όταν είδε να θρυσματίζεται μία από τις αριστουργηματικές μετόπες του Παρθενώνα, που αδέξια προσπαθούσαν να κατεβάσουν τα συνεργεία του Έλγιν: «Το δάκρυ του ήταν ταυτόχρονα για την καταστροφή του ναού, για τη βάνουση παρουσία ξένων σε έναν χώρο πίστης και εξουσίας και –ενστικτωδώς– για το τέλος της οθωμανικής τάξης όπως την ήξερε» (2012: 99).²⁶

Αλλά στο σημείο αυτό, και πριν προχωρήσουμε, είναι σκόπιμο να εξετάσουμε συστηματικότερα το μοτίβο των «δακρύων» στην Ακρόπολη, προκειμένου να αναδειχθεί το πλέγμα των διακειμενικών συναρτήσεων που διαμορφώνουν το θρύλο για το θρήνο των αγαλμάτων.

25. Ο Hughes, ο οποίος ταξιδεύει στην Ελλάδα το 1813, τη χρονιά δηλαδή που κυκλοφορεί το πόνημα του Douglas, αντλεί από αυτό, όπως επισημαίνει η Lesk (2004: 562).

26. Ενδιαφέρον έχει το πολύ παλαιότερο σχόλιο ορθολογιστή κριτικού που αν και αντιμετώπιζε ειρωνικά τη «λαϊκή» πίστη στο θρήνο, τη συνέδεε με το συναίσθημα αδυναμίας των ντόπιων απέναντι στην ξένη εξουσία: «Au moment où le Disdar même pleurerait, nous-nous admettre que les Caryatides restaient impassibles? Mais leur lamentations, le vent les emportait cette fois-ci au loin!» (Mavroudis 1914: 479. Ευχαριστώ τον Λάμπρο Βαρελά για την υπόδειξη του δημοσιεύματος). Σχετικά με το περιστατικό, το οποίο τοποθετείται στα 1801, βλ. Clarke (1814: 483-84).

Αξίζει να προσέξουμε ότι αν και η έγνοια των ντόπιων για το Ερέθιο σημειώνεται από τη στιγμή που γίνεται λόγος για αφαίρεσή του,²⁷ η πρώτη αυτή περιηγητική μαρτυρία της λαϊκής αφήγησης για τα βογητά των κοριτσιών καταγράφεται μία δεκαετία μετά τη βίαιη απόσπαση της Κόρης από τον αρχαίο ναό. Εν τω μεταξύ, ο Κοραής είχε διακηρύξει το δικαίωμα της ιδιοκτησίας των Ελλήνων στα κατάλοιπα των προγόνων τους (1807)²⁸ ενώ στην Αγγλία είχε κορυφωθεί η δημόσια κατακραυγή κατά της ανιέρης λεηλασίας των μνημείων της Ακρόπολης από τα συνεργεία του Έλγιν, με οξύτερη έκφασή της τους περίφημους στίχους από το δεύτερο κάντο του *Childe Harold's Pilgrimage, A Romaunt*. Το βυρωνικό ποίημα δημοσιεύθηκε έναν μόλις χρόνο πριν το δοκίμιο του Douglas, τον Μάρτιο του 1812. Από την πρώτη στιγμή της κυκλοφορίας του σημείωσε πρωτοφανή επιτυχία, ενώ ο δηκτικός έλεγχος του Έλγιν από τον ποιητή πυροδότησε νέες συζητήσεις γύρω από το ζήτημα των μαρμάρων.²⁹ Ο Βύρων ενσωμάτωσε στις σημειώσεις του ποιήματος την ιστορία των δακρύων του Δισδάρη που του κοινοποίησε ο Edward Daniel Clarke (1769-1822) στη διάρκεια της αλληλογραφίας τους, ενώ ο καθηγητής της ορυκτολογίας του Cambridge δεν παρέλειψε να διανθίσει με βυρωνικούς στίχους τη μεταγενέστερη έκδοση των ταξιδιωτικών του σημειώσεων.³⁰ Το σημαντικότερο όμως είναι ότι ο Βύρων καθόρισε, αν δεν την εγκαινίασε όπως αποφαίνεται η Mary Beard, την παράδοση των υποχρεωτικών δακρύων στην Ακρόπολη για την τραγική της ερείπωση (2010: 11 και 15). Παραθέτω τους σχετικούς στίχους:

*Cold is the heart, fair Greece! that looks on thee,
Nor feels as lovers o'er the dust they lov'd;*

27. Βλ. την αρνητική αντίδραση του ιταλού τοπιογράφου Giovanni Battista Lusieri, πράκτορα του Έλγιν, στην αρχική επιθυμία του για αφαίρεση ολόκληρης της νότιας πρόστασης: «Without a special firman it is impossible to take away the last [the Pandroseum]. The Turks and the Greeks are extremely attached to it, and there were murmurs when Mr. Hunt asked for it» («Lusieri to Elgin», 11 Ιαν. 1802, στο: Hunt and Smith 1916: 209). Πβ. Γεννάδιος (1997: 18 και 136). Ο Γεννάδιος ερμηνεύει την απάντηση του Lusieri ως διάψευση του ισχυρισμού ότι οι ντόπιοι, και μάλιστα οι Έλληνες, αδιαφορούσαν για τις αρχαιότητες.

28. Βλ. Τόλιας (2012: 102-03). Ο Douglas (1813: 77-79) γνωρίζει το έργο του Κοραή και εκθειάζει τη συμβολή του στην πνευματική αναγέννηση των Ελλήνων.

29. Βλ. St. Clair (1998: 183-84). Για την επιτυχία του έργου βλ. επίσης τα σχόλια του επιμελητή στην έκδοση του *Childe Harold's Pilgrimage* (Byron 1980: 269).

30. Βλ. Byron (1980: 191-92), σημ. του ποιητή στο Canto II, στ. 107-08 (από τη δεύτερη έκδοση [Απρ. 1812] και εξής). Αναλυτικότερα St. Clair (1998: 190). Επίσης Clarke (1814: 485, σημ.), όπου και αναφορά στο ανεκδοτολογικό επεισόδιο των δακρύων που έχυσε η φημισμένη δραματική ηθοποιός Sarah Siddons (1755-1831) στο θέαμα των γλυπτών της συλλογής του Έλγιν· πβ. Hitchens (1987: 50-51).

*Dull is the eye that will not weep to see
Thy walls defac'd, thy mouldering shrines remov'd
By British hands, which it had best behov'd
To guard those relics ne'er to be restor'd.
Curst be the hour when from their isle they rov'd,
And once again thy hapless bosom gor'd,
And snatch'd thy shrinking Gods to northern climes abhorr'd!*

(Lord Byron 1980: 49, στ. 127-35)³¹

Τα δάκρυα των ταξιδιωτών στην Ακρόπολη εξελίσσονται σε μανιέρα: τη σατίρισε με μαεστρία ο Σουρής στο τέλος του 19^{ου} αιώνα, με (αναπάντεχα επίκαιρη) συνείδηση της αξίας των αρχαίων υλικών στη χρηματική οικονομία:

*Ένας σκαρτάδος Βρεττανός προχθές ανέβη μόνος
απάνω 'στην Ακρόπολι τη δόξα μας να 'δή,
κι' όσο τας στήλας έβλεπε του θείου Παρθενώνος,
εσυγκινείτο κι' έκλαιε σαν το μωρό παιδί.
Τον έπιασε ντελίριο, τον έσφιξ' η καρδιά του,
κι' εστάλαξαν 'στα μάρμαρα ζεστά τα δάκρυά του.*

[...]

*Κι' αν έχης όρεξι να κλαις με όλη την καρδιά σου,
γι' άψυχα μάρμαρα μην κλαις και για παληά κεφάλια,
τα ζωντανά αγάλματα για κύτταξε 'μπροστά σου,
κι' εμάς να κλάψης, Βρεττανέ, και τα κακά μας χάλια.
Τα πύρινά σου δάκρυα για 'μας δεν παν χαμένα...
ω! κλάψε για τους Έλληνες, μα κλάψε και για 'μένα.*

*Και στείλε 'στη Βικτώρια άλλο καινούριο γράμμα,
και πες της για το χάλι μας και την κακή μας μοίρα,
και παρακάλει την και συ με πόνο και με κλάμμα
να στείλη αντί μάρμαρα κανένα κιούπι λίρα,
κανένα παληοκάνονο, κανένα παληοστόλο,
κι' αν το θέλη, της χαρίζουμε τον Παρθενώνα όλο.*

(Σουρής 1883)

Η λαϊκή αφήγηση που αναδιηγείται ο Douglas για τα δάκρυα των αγαλμάτων και επαναλαμβάνουν μεταγενέστεροι (ξένοι και έλληνες) συγγραφείς μοιάζει, λοιπόν, να είναι ήδη προσδιορισμένη από τη νέα πρόσληψη της υλικής αρχαιότητας που αναπτύσσεται στις αρχές του 19^{ου}

31. Πβ. «What! shall it e'er be said by British tongue, /Albion was happy in Athena's tears?» (Lord Byron 1980: 48, στ. 109-10).

αίωνα. Συγκεκριμένα, στο κλίμα της ρομαντικής λατρείας του φυσικού τοπίου και στο πλαίσιο των αντιδράσεων που πυροδοτεί το ζήτημα των «Ελγινείων» με αποκορύφωμα τη βυρωνική καταδίκη, καλλιεργείται η έννοια της εντοπιότητας των αρχαιοτήτων και αναπτύσσονται επιχειρήματα υπέρ της μελέτης και αισθητικής απόλαυσης των μνημείων στην ολότητά τους, την ιστορική τους κατάσταση και εντός του φυσικού τους περιβάλλοντος. Παράλληλα τίθεται το ζήτημα των φυσικών δικαιούχων τους.³² Ο Douglas συμεριζόταν την άποψη ότι ο ακρωτηριασμός μνημείων, τα οποία διατηρούνταν σε τέλεια κατάσταση, όπως το Ερέχθειο, δεν εξυπηρετούσε ούτε αισθητικούς ούτε επιστημονικούς σκοπούς. Αντίθετα θεωρούσε ότι η μεταφορά των αρχαιοτήτων στην Αγγλία στερούσε από το ξένο κοινό την εμπειρία μιας εντελούς οπτασίας του αρχαίου κόσμου και από τους νεότερους Έλληνες τα απτά παραδείγματα ενός ανυπέρβλητου πολιτισμικού κατορθώματος καθώς και κέρδη από τις επισκέψεις των ταξιδιωτών.³³

Είναι αξιοσημείωτο ότι για ορισμένους ταξιδιώτες η αρπαγή της Καρυάτιδας αποτελούσε το πιο προσβλητικό πλήγμα που έφερε η αρχαιοθηρική δράση του Έλγιν στο σώμα της αρχαίας τέχνης. Η πρόχειρη υποκατάστασή της με μια τούβλινη κολόνα υπογράμμιζε οπτικά τη βία που ασκήθηκε πάνω στον κομψό ναό και ενίσχυσε την κατακραυγή κατά της ύβρεως του άγγλου πρέσβη. Η «ατιμωτική κολόνα» κατά την έκφραση του Edward Dodwell (1767-1832),³⁴ που συμπλήρωνε πρόχειρα το χάσμα στο αρχιτεκτονικό σύνολο, αναδείκνυε τόσο τη μορφική ομοιογένεια των γυναικείων αγαλμάτων, που υποστασιοποιούνταν ως «αδελφές», όσο και την τεκτονική λειτουργία τους στη στήριξη του ναού· έτσι ενέτεινε οπτικά το αίσθημα μιας ανίερης λεηλασίας. Στα συμπραζόμενα αυτά, η απόσταση που χωρίζει τα βυρωνικά δάκρυα και την περιηγητι-

32. Για τα ζητήματα αυτά βλ. Τόλιας (2012).

33. Βλ. Douglas (1814: 86-89, εκτενής σημείωση). Η κριτική θεωρεί ότι η στάση του Douglas αποτελεί μάλλον εξαίρεση στην κυρίαρχη άποψη των ξένων ταξιδιωτών για την απάθεια των Ελλήνων στην εξαγωγή των αρχαιοτήτων. Βλ. σχετικά Τόλιας (1996: 30) και Ματθαίου (2012: 24).

34. Βλ. Dodwell (1819: 1, 353): «an ill-built pilaster» και 354: «the disgraceful substituted pilaster». Η εντύπωση της αισθητικής δυσαρμονίας, η οποία αποτυπώνεται σε σχέδια του Dodwell και του τοπιογράφου Simone Pomardi (βλ. «Erechtheion», έναντι σ. 346), ο οποίος τον συνόδευε στο ταξίδι του, σχολιάζεται και από άλλους περιηγητές. Βλ. αναλυτικότερα Lesk (2004: 545-46, 552-53, 556-57 και 565): η ίδια καταλήγει ότι στις δύο πρώτες δεκαετίες του 19^{ου} αιώνα, αφετηρία της κριτικής των περισσότερων ταξιδιωτών κατά του Έλγιν ήταν η αρπαγή της κόρης του Ερεχθείου και όχι η αφαίρεση των γλυπτών του Παρθενώνα (604).

κή θλίψη για τις κατεστραμμένες αρχαιότητες από τα δάκρυα των αγαλμάτων της λαϊκής αφήγησης δεν φαίνεται να είναι τόσο μεγάλη.

Αξίζει, ακόμα, να παρατηρήσουμε ότι σε αρκετά περιηγητικά κείμενα είναι αισθητές οι παρεμβάσεις μιας λογοτεχνικά ασκημένης ματιάς και γλώσσας στην αναπαραγωγή του λαϊκού λόγου. Ο Douglas, μολονότι δυσπιστεί στα λεγόμενα του αμόρφωτου υπηρέτη, αναγνωρίζει τη λογοτεχνική αξία της ιστορίας του: «What a subject for Bion, or for Ovid!» Η αναφώνηση μάς επιτρέπει να υποπτευθούμε τη διαμεσολάβηση μιας δικής του ποιητικής επεξεργασίας. Συγκρίνοντας, πάντως, την ποιητική φαντασία των νεότερων κατοίκων του τόπου με την αρχαία, υπαινίσσεται την ύπαρξη μιας εσωτερικής συνάφειας. Μεταγενέστεροι ταξιδιώτες προσεγγίζουν την αναλογία μέσα από το πρίσμα της θεωρίας της εντοπιότητας του πολιτισμού, βλέποντας την ποιητική φαντασία ως ένα στοιχείο που τρέφει διαχρονικά ο ελληνικός τόπος.³⁵

Η διερώτηση για τις ίδιες τις απαρχές του θρύλου, ακόμα και αν μπορούσε να απαντηθεί, συνιστά «une question mal posée». Αυτό που μας υποδεικνύει η γλαφυρή αναμετάδοση της αφήγησης για το κλάμα των Κορών του Ερεχθείου, είναι η μορφοποίηση των όποιων ιχνών της «θαγενούς» αρχαιολογίας από την ευρωπαϊκή θέαση. Αφενός, επειδή η καταγεγραμμένη αφήγηση είναι αναπόφευκτα εμποτισμένη από τη γλώσσα του ευρωπαϊκού υποκειμένου που την αναπαράγει. Αφετέρου, γιατί είναι πιθανόν τα στοιχεία του προνεωτερικού θυμικού (το δέος του ντόπιου πληθυσμού απέναντι στα αρχαία μνημεία της Ακρόπολης και η συναισθηματική πρόσδεση με αυτά), όπως τα χωνεύει η αφήγηση για το θρήνο, να είχαν ήδη προσδιοριστεί από τις αισθητικές εκτιμήσεις, τις δακρύβρεχτες εκδηλώσεις και τις απτικές εμπειρίες των ξένων φιλάρχαιων³⁶ όπως και από τις αντιδράσεις τους κατά της καταστροφής που

35. Βλ. π.χ. Dupré (2009: 36): «Les Grecs, dont l'imagination est toujours vive, disaient qu'on entendait alors des gémissements pendant la nuit, et que ces soeurs, réunies depuis tant de siècles, pleuraient leur separation»· Laborde (1854: 1, 6, σημ.): «des inventions [...] qui répondent au sentiment poétique et à l'amour du merveilleux toujours inépuisable en Grèce»· De Vere (1850: 1, 92): «The legend at least proves that the Athenians have not wholly lost that poetic spirit which called temples and statues into existence when they slept in the quarries of Pentelicus», και Bremer (1863: 9, σημ.): «The genius of poesy lives still amongst the ruins of Athens». Στο πλαίσιο των ελληνοκεντρικών θεάσεων της δεκαετίας του 1930, η ποιητικότητα της παράδοσης ανάγεται από τον Ιωάννη Γεννάδιο (1997) σε τεκμήριο εθνικής συνείδησης και ιδιοπροσωπίας και εμφανίζεται ως δείγμα της συνάφειας του νεότερου με το αρχαίο πνεύμα. Βλ. παρακάτω σημ. 42.

36. Βλ., π.χ., το «χάδι» στον λαϊμό των Καρυατίδων που περιγράφει ο Clarke (1814: 500).

προξένησε ο Έλγιν. Η απόφαση του Douglas, στο τέλος της αφήγησής του, ότι ο ευρωπαϊκός θαυμασμός των αθηναϊκών μνημείων τροφодοτούσε την εκτίμησή τους από τους Έλληνες ως μέρος της πολιτισμικής περιουσίας τους, παρόλη την υπεροψία της, μαρτυρά την επίδραση της ευρωπαϊκής στη γηγενή ματιά.³⁷

Ο ΛΟΓΟΣ ΤΗΣ ΑΡΧΑΙΟΛΟΓΙΑΣ ΚΑΙ ΤΗΣ ΛΑΟΓΡΑΦΙΑΣ: 1850-1890

Τα πράγματα αποκτούν μεγαλύτερο ενδιαφέρον μόλις στραφούμε στις αποδελτιώσεις της παράδοσης από Έλληνες λογίους, οι οποίες φαίνεται ότι ξεκινούν στο δεύτερο μισό του 19^{ου} αιώνα, όταν, αφενός, ο θρύλος για τις οδυρόμενες Κόρες έχει αναδειχθεί σε τόπο της περιηγητικής γραμματείας και, αφετέρου, έχει ωριμάσει το αφήγημα της συνέχειας αρχαίων και νεότερων Ελλήνων. Τις συναντάμε αρχικά σε κείμενα του Κυριακού Πιττάκη και του Νικόλαου Πολίτη – με άλλα λόγια στη γραφή εκπροσώπων των σύστοιχων πεδίων της αρχαιολογίας και της λαογραφίας στα οποία δοκιμάζεται το αφήγημα της αδιάσπαστης εθνικής συνέχειας.

Η πρώτη αναφορά εντοπίζεται σε σημείωση του Κυριακού Πιττάκη στην *Αρχαιολογική Εφημερίδα* του 1856. Και παρόλο που βρισκόμαστε στην καθοριστική για τη θεμελίωση του αφηγήματος της ελληνορθόδοξης ταυτότητας του έθνους δεκαετία του 1850, ο ντόπιος αρχαιολόγος αποδίδει εμφιατικά, και αποκλειστικά, την υπερφυσική διήγηση στον οθωμανικό πληθυσμό των Αθηνών:

Η ιδέα αυτή [της διαδόσεως κακών και θανατηφόρων νόσων] έσωσεν έν άγαλμα των εν τω Ερεχθείω κορών, όπερ μετά την αρπαγήν του Κόμητος Έλγιν (ός μετέφερε μίαν των κορών τούτων) Κάμπελλ τις ήλθεν, ίνα αγοράση την προς νότον παρ' αυτήν ισταμένην, οι Τούρκοι και αι Τούρκισσαι, κάτοικοι τότε της Ακροπόλεως, επανέστησαν λέγοντες μη δόσωμεν αυτήν, διότι ότε την πρώτην ο Έλγιν απέσπασε, δι' αρκετάς νύκτας ηκούσαμεν αυτάς οδυρωμένας και θρηνωδώς κραυγάζουσας, την αδελφήν μας, την αδελφήν μας θέλομεν. Ταυτό τούτο συνέβη και κατά το 1836, ότε τον Πύργον του Κυρρήστου (ναός των ανέμων κοινώς) εκαθάρισα, συμβάντος μετ' ολίγον σφοδρού ανέμου, Τούρκος τις, Ρήγας καλούμενος,

37. «the number of travelers who are constantly admiring them have infused into the Greeks a very just sense of the importance of their possessions» (Douglas 1813: 87, σημ.). Πβ. την παρατήρηση του St. Clair (1998: 189) ότι οι ιστορίες που έλεγαν οι ντόπιοι στους ξένους ταξιδιώτες πιθανώς αντλούσαν από αφηγήσεις προηγούμενων περιηγητών. Επίσης, πιο πρόσφατα, τη σημείωση του Χαμηλάκη ότι οι ξένοι ταξιδιώτες και ο «δυτικός ελληνισμός» αναμφίβολα «influenced and shaped this native archaeology» (Hamilakis 2009: 21).

ευρεθείς εν Αθήναις είπε τούτο συμβαίνει, διότι ο Έφορος των Αρχαιοτήτων, σκάπτων περί τον Πύργον των ανέμων απέλυσε τους εκεί συνδεδεμένους αέρας. [...] Τοιαύται ιδέαι έσωσαν τας Αρχαιότητας κατά το μάλλον και ήττον. ([Πιττάκης] 1856)³⁸

Υιοθετώντας το οριενταλιστικό ευρωπαϊκό βλέμμα, ο Πιττάκης διαχωρίζει τον οθωμανικό από τον ελληνικό πληθυσμό της Αθήνας περιγράφοντας τους τούρκους κατοίκους ως φορείς δεισιδαιμονικών αντιλήψεων. Μέσα από μια ζυγιασμένη ρητορική που επαναδιαπραγματεύεται τις πολιτισμικές διακρίσεις που καλλιεργούσε ο περιηγητικός λόγος, ο Πιττάκης αφενός απέδιδε την προστασία της αρχαίας κληρονομιάς στην ευεργετική αφέλεια των απλών Τούρκων, αφετέρου αναβίβαζε το πεπαιδευμένο ελληνικό στοιχείο –το οποίο εκπροσωπούσε–, στη θέση υπεροχής του ευρωπαϊκού αρχαιομαθούς υποκειμένου.

Δεκαπέντε περίπου χρόνια αργότερα, το 1871, ο θρύλος καταγράφεται ξανά σε μια άλλη σημείωση, αυτή τη φορά από το χέρι του Νικόλαου Πολίτη. Στο περι «στοιχειών» κεφάλαιο του πρώτου τόμου της *Νεοελληνικής μυθολογίας*, ο Πολίτης αναπαράγει σε καθαρεύουσα γλώσσα την παράδοση για τα δάκρυα των «Καρυατίδων», υιοθετώντας έτσι και την καθιερωμένη στη Δύση ονομασία τους. Αν και για λόγους εγκυρότητας παραπέμπει στον Jean Alexandre Buchon (1791-1849), η σημείωσή του απέχει σε αρκετά σημεία από το κείμενο του φιλελεύθερου γάλλου λογίου. Επιπλέον, παρακάμπει μια λεπτή σημασιολογική μετακίνηση που αυτός είχε επιφέρει στο μοτίβο των δακρύων: γράφοντας μια περίπου δεκαετία μετά την ίδρυση του ελληνικού βασιλείου και από γαλλική οπτική γωνία, ο Buchon υπογράμμισε τη δραστική ενέργεια (agency) του θρήνου των αγαλμάτων, μετατρέποντάς τα από σύμβολα ευπάθειας σε σύμβολα αντίστασης ενάντια στην ιεροσουλία των Βρετανών και των «τούρκων» συνεργών τους.³⁹

Η συμβολική αυτή θα βρει συνέχεια στη δεύτερη καταγραφή του «Θρήνου» από τον Πολίτη στις *Παραδόσεις* του 1904. Εκεί, με τίτλο «Οι

38. Για την απόδοση της παράδοσης στις μουσουλμανικές, και μάλιστα γυναικείες, δεισιδαιμονίες βλ. αργότερα Mavroudis (1914: 477).

39. Βλ. Buchon (1843: 69): «À ce son les Turcs effrayés crurent reconnaître la voix des *jeunes filles (ai kora)* qui gémissaient sur la perte de leur soeurs, et qui se défendaient contre le sacrilège par leurs plaintes et leurs soupirs». Ως ένδειξη ιθαγενούς αντίστασης μπορεί να διαβαστούν τα όσα καταθέτει άλλος περιηγητής για την αντίδραση των ντόπιων στο ομοίωμα της Καρυατίδας που έστειλε ο Έλγιν για να υποκαταστήσει την προσβλητική κολόνα: το θεώρησαν ως το αυθεντικό άγαλμα που επέστρεψε «γιατί δεν μπορούσαν να το κάνουν να σταθεί όρθιο στην Αγγλία» (βλ. παραπομπή του St. Clair 1998: 258, στο ανέκδοτο *Journal of a Tour in Egypt, Palestine and Greece in 1819* του Αιδεσιμότατου Robert Master).

κόραις του Κάστρου», ο θρύλος για τις κραυγές των αγαλμάτων που αποτρέπουν τους τούρκους συνεργούς τους Έλγιν να ολοκληρώσουν τη βεβήλωση του Ερεχθείου αποδελτιώνεται επίσημα ως ελληνική λαϊκή παράδοση, σε γλώσσα που μιμείται το λαλούμενο ιδίωμα, αν και οι παραπομπές τεκμηρίωσης στα βιβλία των Douglas, Buchon, και Laborde μαρτυρούν την εμπλοκή του λόγου του λαογράφου και των ξένων λογίων στη διαμόρφωση του κειμένου.⁴⁰

Στην προγενέστερη όμως καταγραφή του 1871, η περιγραφή των οδυρόμενων κατοίκων υπέβαλλε το αίσθημα αδυναμίας τους:

Εις πολλά μέρη της Ελλάδος, όπου διετηρήθησαν αγάλματα ή άλλα αρχαία μνημεία, ο λαός τρέφει δεισιδαίμονα προς αυτά σεβασμόν, κληροδοτηθέντα πασιφανώς αυτώ υπό της αρχαιότητος. Γνωστή η ιστορία των κατά την αρπαγήν των Καρυατίδων εκ του ιερού της Πανδρόσου υπό του λόρδου Έλγιν. Οι κάτοικοι των Αθηνών μετά δακρύων διεμαρτύροντο κατά της αρπαγής ταύτης, διότι αι Καρυάτιδες εθεωρούντο ως προστάτιδες της πόλεως· και ότε ο Άγγλος έφυγε φέρων μεθ' εαυτού την μίαν των Καρυατίδων, εμυθολόγουν ότι αι λοιπαί αδελφαί της έχυσαν δάκρυα πικρά τω χωρισμώ τούτω. (Πολίτης 1871: 140, σημ.)

Μέσα από το ιδεολογικό πρίσμα της *Νεοελληνικής μυθολογίας* ο θρύλος αναδεικνυόταν ως μια ακόμα παγανιστική δοξασία κληροδοτημένη από την αρχαιότητα: η πίστη των Αθηναίων –οι οποίοι, εδώ, ταυτίζονται υπόρρητα με τους Έλληνες– στην έμψυχη οντότητα των αγαλμάτων καταξιωνόταν ως τεκμήριο της αρραγούς σύνδεσης του αρχαίου παρελθόντος με το παρόν, ως μία ακόμα έκφανση της «ομοιότητας του βίου» (Πολίτης 1871: β') του νεότερου ελληνισμού με αυτόν των αρχαίων προγόνων του και ένδειξη διατήρησης της ταυτότητάς του. Με αυτόν τον τρόπο, ο Πολίτης ανασκεύαζε τους ισχυρισμούς του Fallmerayer περί σλαβικής καταγωγής των κατοίκων της Ελλάδας και τοποθετούσε το εθνικό υποκείμενο, αυτήν τη φορά τον απλό λαό, στην οδό που οδηγούσε προς τη δυτικοευρωπαϊκή κοινωνία πολιτισμού.

Στο παράδειγμα του «Θρήνου», παρά τις διαφορετικές μεταφράσεις τους, ο λαογράφος διασταυρώνεται με τον αρχαιολόγο⁴¹ καθώς και οι

40. Βλ. «Οι κόραις του Κάστρου (Αθήναι)», στο: Πολίτης (1904): 1, 72-73 (αρ. 136) και 2, 755- πβ. Κακριδής (1989: 39-40, αρ. 71). Τα μεθοδολογικά παραπτώματα της αντιγραφής έμμεσων πηγών και της σύμπραξης του συλλέκτη στην απόδοση των παραδόσεων είχαν επισύρει την κριτική του Δ. Καμπούρογλου (βλ. παρακάτω, σημ. 54).

41. Για τη συνάφεια αρχαιολογίας και λαογραφίας και τους στόχους της πρώτης μελέτης του Πολίτη βλ. Κυριακίδου-Νέστορος (1986: 91-92 και 96-97). Επίσης Herzfeld (1986: 10-11 και 100).

δύο αντιδρούν στο οριενταλιστικό βλέμμα: οι αφηγήσεις του Πιττάκη και του Πολίτη διορθώνουν την ευρωπαϊκή ανάγνωση στο σημείο ακριβώς που υπογράμμιζε αδιακρίτως τη θρησκόληπτη δεισιδαιμονία των ντόπιων (Τούρκων και Ελλήνων) ως δείγμα πνευματικής υπανάπτυξης. Με τον τρόπο αυτό επιχειρούν να χειραφετήσουν τον προσδιορισμό της ελληνικής πολιτισμικής ταυτότητας, αναπλαισιώνοντας ο πρώτος, και μεθερμηνεύοντας ο δεύτερος, την ίδια την έννοια της πολιτισμικής καυστέρησης.

Φαίνεται, πάντως, ότι έως και τη δεκαετία του 1880, ο επίσημος αρχειολογικός και λαογραφικός λόγος δεν ενσωματώνουν τη συγκεκριμένη αφήγηση στο εθνικό αφήγημα ως «απόδειξη της ζώσας συνειδησης των κατοίκων του τόπου ότι ήταν απόγονοι των αρχαίων Ελλήνων και οι φύλακες της κληρονομιάς τους» (Χαμηλάκης 2012: 284). Ο Πολίτης υπογραμμίζει βέβαια το σεβασμό του «λαού» προς τα αρχαία αλλά τον αποδίδει στην επιβίωση αρχαιοελληνικών θρησκευτικών αντιλήψεων και όχι σε συνειδηση της κληρονομιάς των αρχαιοτήτων. Η διαφορά είναι λεπτή αλλά σημανίουςα. Αξίζει, επιπλέον, να προσέξουμε και τη «μακράν πάσης [...] δημοκοπικής αρχαιομανίας», συγκαταβατική απέναντι στον Έλγιν, στάση την οποία κρατάει ο Αντώνιος Μηλιαράκης στην εκτενή πραγματεία του για το ζήτημα των υφαρπαγμένων αρχαιοτήτων. Η πραγματεία δημοσιεύθηκε το 1888 στην *Εστία*, το σημαντικότερο, και συνδεδεμένο με τον Πολίτη, φιλολογικό περιοδικό της περιόδου αυτής· ωστόσο, αρκετές από τις απόψεις του ιστορικού παρασιωπήθηκαν τα επόμενα χρόνια καθώς δεν υπηρετούσαν το εθνικό αρχαιολογικό αφήγημα. Πιο συγκεκριμένα, στην προσπάθειά του να διασκεδάσει εν μέρει τους ισχυρισμούς του Έλγιν (στο Υπόμνημα που συνέταξε για λογαριασμό του ο γραμματέας του William Hamilton, 1777-1859) αλλά και των περιηγητών για την αδράνεια ή και τη συνέργεια των κατοίκων στο έργο της αρπαγής, ο Μηλιαράκης επικαλείται την αδυναμία των ευάριθμων αθηναίων λογίων να αντισταθούν στον παντοδύναμο Λόρδο και αποφαίνεται ότι δεν τους

υπεβοήθει το πολύ αγροίκον πλήθος των Αθηναίων, όπερ εν παχυλή αμαθία διατελούν ον μετ' απαθείας προσέβλεπεν εις τα τελούμενα. Βεβαίως ησθάνετο και το πλήθος τούτο ότι μεγάλη τις αξία ενεκρύπτετο εις τους αρχαίους εκείνους λίθους, και ότι υπερφυσική τις δύναμις αόρατος περιέβαλλεν αυτούς, αλλ' η δοξασία αύτη και μόνη δεν ήρκει να ωθήση αυτό να σπεύση εις λύτρωσίν των από της αρπαγής των ξένων. (Μηλιαράκης 1888: 674, 768)

Στα συμφραζόμενα αυτά επαναλαμβάνει τις γνωστές αφηγήσεις του Douglas για τους γοερούς θρήνους των Καρνατίδων και του Hobhouse για την πίστη των ντόπιων στην ανάσταση των απολιθωμένων «ανθρώπων» της Ακρόπολης μετά την αποτίναξη του τουρκικού ζυγού για να καταλήξει στην παραδοχή ότι «η κοινή συνείδησις δεν ήτο τότε εν Αθήναις ανεπτυγμένη, ουδέ ζων και ενεργόν το εθνικόν αίσθημα, ώστε να εξεγερθώσι σύσσωμοι οι πολίται και ζητήσωσι παντί τρόπω την παύσιν της αρπαγής και της καταστροφής» (674, 768, η έμφαση δική μου).⁴² Με κατευθυντήρια αρχή του την επιστημονική «απάθεια», ο ιστορικός συνηγορεί στην άποψη για την αδιαφορία των απλών κατοίκων, Τούρκων και Χριστιανών (ιδίως του κλήρου), την οποία αποδίδει, ως προς τους Έλληνες στη δουλεία και την έλλειψη παιδείας.⁴³ Αλλά και όσα ευνοϊκότερα σημειώνει για τους λογίους δεν βασίζονται σε επιχειρήματα περί εθνικού αισθήματος αλλά στην υπόθεση ότι γνώριζαν την αξία των αρχαιοτήτων και λυπούνταν για την απογύμνωση της πόλης τους.

Ο ΛΟΓΟΤΕΧΝΙΚΟΣ ΚΑΙ Ο ΘΕΑΤΡΙΚΟΣ ΛΟΓΟΣ: Η ΔΕΚΑΕΤΙΑ ΤΟΥ 1890

Η σημασιολογική μετακίνηση προς μια καθαυτό εθνική ερμηνεία του θρύλου μοιάζει να επιτελείται, με βάση τις γραπτές αποτυπώσεις του, την τελευταία δεκαετία του 19^{ου} αιώνα, στο πεδίο ιδίως της λογοτεχνικής γραφής, και στον αντίκτυπο των αντιδράσεων που προκάλεσε στην Αγγλία η πρόταση του φιλοσόφου, νομικού και ιστορικού Frederic Harrison (1831-1923) για απόδοση των «Ελγινείων» στην Ελλάδα.⁴⁴ Οι αθηναϊκές εφημερίδες σχολίασαν για μήνες την είδηση, εγκωμίασαν το ριζο-

42. Απαντώντας έμμεσα ο Ιωάννης Γεννάδιος επικαλείται ακριβώς την παράδοση του «Θρήνου των Καρνατίδων» για να ισχυριστεί αντίθετα ότι «μόνον λαός ανεκρίζωτον και ακμαίον τηρών την συναίσθησιν του εθνισμού του, [...] μόνον γνησίως Ελληνικός νους ηδύνατο να διαμορφώση ούτω θαυμασίως την εκδήλωσιν του ψυχικού του πόνου. Αν μη υπήρχε το βαθύ τούτο αίσθημα, ούδ' ο μύθος θα εγεννάτο» (1997: 134-35· πβ. 18). Ανάλογο είναι και η θέση του Δ. Καμπούρογλου στον «Λόγο» που εκφωνεί στην Ακαδημία Αθηνών στην «Πανηγυρική συνεδρία της 27^{ης} Δεκεμβρίου 1934» κατά την παράδοση της Προεδρίας του (1934: (118)).

43. Βλ. Μηλιαράκης (1888: 674, 768-69 και ιδ. 676, 797). Για την ευρωπαϊκή αφετηρία αυτής της άποψης και τις ελληνικές αντιδράσεις βλ. St. Clair (1998: 208-11). Για το ζήτημα της στάσης των ελλήνων κατοίκων απέναντι στη διαρπαγή των αρχαιοτήτων βλ. Τόλιας (1996: 31-37 και 2012: 97-103).

44. Το ζήτημα ανακινήθηκε αρχικά με τη δημοσίευση του άρθρου του Frederic Harrison, «Give back the Elgin Marbles», τον Δεκέμβριο του 1890, στο λονδρέζικο περιοδικό *The Nineteenth Century*. Βλ. σχετικά Κεφαλληνάου (2003: 35 και 110-22) όπου αναδημοσιεύεται το άρθρο σε ελληνική μετάφραση. Αναλυτικότερα για τη διαμάχη που προκάλεσε η έκκληση του Frederic Harrison βλ. Hitchens (1997: 53-59).

σπάστη διανοητή που υπογράμμισε την εθνική και ιερή σημασία των γλυπτών του Παρθενώνα για την ελεύθερη πλέον χώρα, φέρνοντας έτσι ξανά στο προσκήνιο της εγχώριας επικαιρότητας το ζήτημα της διεκδίκησης της πατρογονικής κληρονομιάς και, μαζί με αυτό, τους βυρωνικούς αφορισμούς και τον παλαιό αθηναϊκό θρύλο.⁴⁵

Δίπλα στις πολλαπλές δημοσιογραφικές ανακλήσεις του, ο θρύλος ενέπνευσε το επικαιρικό ποίημα του Γεώργιου Δροσίνη (1859-1951) «Η ξενιτεμμένη» που δημοσιεύθηκε στις 6 Δεκεμβρίου του 1890 στο *Άστυ*.⁴⁶ Στους ιαμβικούς στίχους του, τα αγάλματα εμφανίζονται με την απλότητα των καθημερινών ανθρώπων να ζωντανεύουν από τα συναισθήματα του πόνου της αρπαγής και της χαράς της επανόδου. Ενδιαφέρον έχει ο τρόπος με τον οποίο ο Δροσίνης φαντάζεται την ευόδωση της πρότασης Harisson και την επιστροφή της Καρυάτιδας: επαναλαμβάνοντας το καθιερωμένο τελετουργικό της επίσκεψης στην Ακρόπολη, το έμψυχο άγαλμα θα δακρύσει στη θέα της και στο φως της πάτριος αττικής γης, αυτή τη φορά από την ευτυχία της επανένωσης:

*Και τώρ' αν έρθη με καλό
Εις την πατρίδα της και πάλι
[...]*

45. Τη σχετική αρθρογραφία τροφοδοτεί και το ψήφισμα του Δημοτικού Συμβουλίου Αθηναίων, ύστερα από πρόταση του Κωνσταντίνου Ξένου, με έκκληση προς τη βασίλισσα Βικτωρία και το βρετανικό κοινοβούλιο για την απόδοση «των μετοπών του Παρθενώνος» [sic]. Βλ. μεταξύ άλλων *Νέα Εφημερίς*, 338 (4.12.1890): 4, «Τα Ελγίνεια μάρμαρα», *Εβδομάς*, 7/49 (8.12.1890): 1, και Σκιαδάς (2015). Για το ζήτημα των «Ελγινείων» τη δεκαετία του 1880 και τη συνυφασμένη με αυτό δημοφιλία των βυρωνικών στίχων βλ. Κεφαλληνάου (2003: 33-35). Για τον αντίκτυπο της πρότασης του Harrison στον ελληνικό Τύπο βλ. ενδεικτικά Χρονογράφος (1890: 2): «Ιδού ότι μας παρέχεται χρυσή ευκαιρία [...], να ονειροπολήσωμεν την επάνοδον της ξενιτεμμένης του Ερεχθείου κόρης, εκείνης, της οποίας, κατά την ωραίαν παράδοσιν του αθηναϊκού λαού, ηκούοντο γοερώς οι θρήνοι εκ της κάτω πόλεως, ως ύστατος αποχαιρετισμός προς τας Καρυάτιδας αδελφάς της, ενώ επεβιβάζετο επί του πλοίου του λόρδου, μεταφερομένη εις τα άξενα βρετανικά παράλια». Επίσης «Τ' αριστουργήματά μας», *Νέα Εφημερίς*, 338 (4.12.1890): 4· «Τα Ελγίνεια Μάρμαρα – Το άρθρον του Χάρισσων», *Εβδομάς*, 7/50 (15.12.1890): 1-3· *Παλιγγενεσία*, «Και πάλιν τα ελγίνεια μάρμαρα» (6.3.1891)· «Τα ελγίνεια μάρμαρα», *Νέα Εφημερίς*, 17 (17.1.1891): 4 και «Τα ελγίνεια μάρμαρα», *Εφημερίς*, 39 (8.2.1895): 1. (Τα άρθρα των εφημερίδων είναι διαθέσιμα στην Ψηφιοθήκη του ΑΠΘ).

46. Ευχαριστώ τον Λάμπρο Βαρελά που μου το επισήμανε. Το ποίημα πλαισιώνουν εικόνα με λεζάντα «Η αρπαγείσα Καρυάτις (Εκ των εν τω Βρεττανικώ Μουσείω Ελγινείων μαρμάρων)» καθώς και εικόνα με το σύμπλεγμα Διώνης και Αφροδίτης από το ανατολικό αέτωμα με τη λανθασμένη λεζάντα «Μετώπη του Παρθενώνος (Εκ των αποσπασθεισών υπό του Ελγίνου)» την οποία σχολιάζει καυστικά ο Θεατής, «Τα μάρμαρα του Ελγίνου», *Εφημερίς*, 342 (8.12.1890): 2.

Τα δυο της μάτια τα σβυστά
 Άμα το φως της αντικρύσουν,
 Εις την Ακρόπολι 'μπροστά
 Ζωή θα πάρουν, θα δακρύσουν.

Κί' όλη η μαρμάρινη γενιά
 Απ' τη χαρά ζωντανεμμένη
 Θα κράξει: «Έλα, μορφονιά!
 Καλώς την τήν Ξενιτεμμένη!»

Στην προάσπιση των θέσεων του Harrison συνέβαλε ο Κωνσταντίνος Καβάφης με τα τρία άρθρα που δημοσίευσε το 1891 παρουσιάζοντας τη διαμάχη του με τον James Knowles, εκδότη του περιοδικού *The Nineteenth Century*, στον αθηναϊκό και αλεξανδρινό Τύπο.⁴⁷ Την ίδια χρονιά ο Γ. Μ. Βιζυηνός (1849-1896) μετέφρασε για *Το Άστυ* ποίημα με τίτλο «The Frieze of Parthenon» που είχε δημοσιεύσει ανυπόγραφα το λονδρέζικο σατιρικό περιοδικό *Punch, or the London Charivari* (31.1 /19.1.1891) σε υποστήριξη της πρότασης του Harrison. Το αγγλικό διαλογικό ποίημα διατρανώνει την αποικιοκρατική ρητορική, την οποία μεταφέρει σε γλαφυρή δημοτική η ελληνική μετάφραση του Βιζυηνού: τα αιχμάλωτα αγάλματα «κράζουν» στη «Μάννα» Αθήνα να τα σώσει από έναν ανήλιαγο θάνατο και εκείνη «δυστυχισμένη», από θέση ικέτη, όπως εξεικονίζεται στο σχέδιο που συνόδευε το ποίημα και αναπαράγεται από το *Άστυ*, «θερμοπαρακαλεί» την ελεύθερη αδελφή της να της τα επιστρέψει.⁴⁸

Οι ζωηρές αυτές συζητήσεις πρέπει να συνετέλεσαν στη δραματοποίηση του θρύλου για το θρήνο των Καρυατίδων από τον Δημήτριο Γρ. Καμπούρογλου καθώς επίσης στο έντονο ενδιαφέρον της κριτικής για το εγχείρημά του. Πιο συγκεκριμένα, στο διάστημα που χωρίζει τις δύο καταγραφές του Πολίτη, ο Καμπούρογλου μεταπλάθει την παράδοση στο

47. Πρόκειται για τα: Κωνσταντίνος Φ. Καβάφης, «Τα Ελγινεία μάρμαρα», *Η Εθνική* (30.3/11.4.1891). «Νεώτερα περί των Ελγινείων μαρμάρων», *Η Εθνική* (29.4.1891) και C.F. Cavafy, «Give back the Elgin Marbles», *Rivista quindicinale di scienza, lettere e arti. Organo dell' Athenaeum* Αλεξανδρείας, 3/3 (10.4.1891) 60-61 (διαθέσιμα στον διαδικτυακό τόπο του αρχείου Καβάφη: <http://www.kavafis.gr/prose/list.asp?cat=6>). Βλ. σχετικά Κεφαλληνάου (2003: 35-36, και 123-34) όπου αναδημοσιεύονται τα δύο πρώτα άρθρα και μετάφραση του τρίτου. Επίσης Hitchens (1997: 55-56).

48. Βλ. Γ. Μ. Βιζυηνός, «Τα αγάλματα του Παρθενώνος» (*Το Άστυ*, 5.2.1891), το οποίο ανατυπώνεται και σχολιάζεται από την Ελένα Κουτριάνου στην έκδοση Βιζυηνός (2003): 1, 160 καθώς και 2, 13-15 (μετάφραση) και 274-75. Για τη μετάφραση του Βιζυηνού βλ. επίσης όσα σημειώνει ο Λάμπρος Βαρελάς (Βιζυηνός 2012: 588-89). Για τις αποικιοκρατικές καταβολές σχημάτων οικογενειακής σχέσης μεταξύ Ελλάδας και Βρετανίας, ανάλογων με αυτό που περιγράφεται στο ποίημα βλ. Hamilakis (2007: 281).

ιστορικό δράμα του *Η Νεράιδα του Κάστρου* ([1925;])⁴⁹ και την συμπεριλαμβάνει στην *Ιστορία των Αθηναίων* (1896: ε', Παράρτημα Α'). Στις επόμενες δεκαετίες την επεξεργάστηκε ξανά, με βάση το αρχικό θεατρικό κείμενο, στα διηγήματά του «Η μαρμαρωμένη Βασιλοπούλα» ([1915]) και «Το Μαγνάδι» ([1924] με κάποιες γλωσσικές αλλαγές) καθώς και στο βιβλίο του *Αι παλαιαί Αθήναι* (1922: 81-83).⁵⁰ Το έργο ανέβηκε στην Αθήνα και τον Πειραιά, με πρεμιέρα στις 9 Αυγούστου του 1894 στο θέατρο Τσόχα· παρόλο που φαίνεται πως ήταν έτοιμο για έκδοση,⁵¹ τελικά δημοσιεύθηκε πολύ αργότερα, στα μέσα της δεκαετίας του 1920 με εκτενή προλεγόμενα του συγγραφέα και κάποιες τροποποιήσεις.⁵² Η παράσταση σχολιάστηκε από γνωστούς κριτικούς της εποχής της, οι οποίοι εστίασαν την προσοχή τους, ως επί το πλείστον, σε θέματα γλωσσικών επιλογών, ιστορικής ακρίβειας και δραματικής οικονομίας καθώς και στο πρόβλημα της μείξης υπερφυσικών με ρεαλιστικά στοιχεία.

Η πρόσληψη του «Θρήνου» από τον Καμπούρογλου επιφέρει την εγγραφή του στο εθνικό ιστορικό αρχείο ως τοπικής παράδοσης. Ιδιαίτερο ενδιαφέρον έχει η ανάγκη που αισθάνεται ο συγγραφέας να βεβαιώσει την αυθεντικότητά της επικαλούμενος την από μνήμης μαρτυρία γερόντισσας Αθηναίας που είχε ακούσει τα σχετικά με το θρύλο.⁵³ Σ' αυτά τα συμφραζόμενα εξηγείται η μεταγενέστερη διαμαρτυρία του για την αποσιώπηση της συμβολής του στην αποδελτίωση της παράδοσης από

49. Τα στοιχεία τίτλου στο εξώφυλλο της αχρονολόγητης αυτής μεταγενέστερης έκδοσης –*Η Νεράιδα του Κάστρου. Ιστορικών αθηναϊκών δράμα*– προσδιορίζουν την ειδολογική ταυτότητα του έργου.

50. Πβ. Υαλουρί (2001: 146) η οποία, ωστόσο, δεν λαμβάνει υπόψη της τις προγενέστερες καταγραφές του θρύλου από τον Δ. Καμπούρογλου.

51. Όπως μας πληροφορεί η Ριτσάτου (2014: 101, σημ.) το ιστορικό δράμα «*Καρυάτις (η Νεράιδα του Κάστρου)*» εμφανίζεται στον κατάλογο των υπό έκδοση έργων του συγγραφέα στο τέλος της έκδοσης του επόμενου θεατρικού του έργου *Το παιδομάζωμα* (1896).

52. Βλ. τα «Εισαγωγικά» του Καμπούρογλου στην έκδοση της *Νεράιδας του Κάστρου* ([1925;]) σχετικά με τις παραστάσεις του δράματος (14 και 30), τις μεταβολές που επέφερε στο αρχικό κείμενό του (35-37), και την κριτική πρόσληψη της παράστασης (14-35). Για την υποδοχή του έργου και το δραματολογικό σχολιασμό του βλ. Χατζηπανταζής (2012: Β1, 75, 82, 165, 173-76, 240, 292) και το Παραστασιολόγιο (CD) που συνοδεύει την έκδοση. Για την υποδοχή του έργου βλ. επίσης Σιακκής (2012: 86-88 και 126)· Ζωγράφου (1996: 154-56)· Τροβάς (1981: 44-47) και Ριτσάτου (2014: 100-01).

53. Βλ. Καμπούρογλου (1896: ε', Παράρτημα Α')· «Εισαγωγικά» στην έκδοση της *Νεράιδας του Κάστρου* (Καμπούρογλου [1925;]: 35)· Καμπούρογλου (1910: 4) («δεν πρόκειται περί μεταγενέστερου δημιουργήματος»)· Καμπούρογλου (1934: 118) και Καμπούρογλου (1985: 332).

τον Νικόλαο Πολίτη.⁵⁴ Το σημαντικότερο όμως είναι ότι στη θεατρική εκδοχή της η αφήγηση συνηγορεί υπέρ της εθνικής συνείδησης του τουρκοκρατούμενου αθηναϊκού λαού, την οποία αφενός δεν είχε αναδείξει ο συνομηλικός του λαογράφος και αφετέρου είχε αμφισβητήσει ο Μηλιαράκης, ιδρυτικά μαζί με τον Καμπούρογλου μέλη της *Ιστορικής και Εθνολογικής Εταιρείας της Ελλάδος* (ιδρ. 1882). Έναν χρόνο μετά τη δημοσίευση της μελέτης του Μηλιαράκη, ο Καμπούρογλου στην *Ιστορία του μοιάζει να απαντά στον ιστορικό, αρθρογράφο της Εστίας*: «Πόθεν δ' άρα γε προέρχεται και η παρατηρούμενη ιδιάζουσα υποτίμησις προς τους Αθηναίους, περί ων ουχί σπανίως αναγιγνώσκει τις και ακούει ήκιστα ευμενείς κρίσεις; [...] Αλλ' άρα γε επειδή δεν ήσαν *Ικτίνοι* έπεται ότι ήσαν *κτήνη*!» (1889: 16)⁵⁵

Πιο συγκεκριμένα, η δραματουργική επεξεργασία της «τοπικής παραδόσεως» για τη «Μαρμαρωμένη Βασιλοπούλα του Κάστρου» συνδέεται με το συστηματικό ενδιαφέρον του ιστοριοδίφη για το μεταβυζαντινό και νεότερο παρελθόν της Αθήνας και συντονίζεται με το κλίμα αντιδράσεων κατά της αρχαιομανίας που εντείνεται στα τέλη του 19^{ου} αιώνα.⁵⁶ Κυρίως, όμως, ο Καμπούρογλου ανταποκρίνεται στην αίσθηση ότι

54. Βλ. Καμπούρογλου (1911: 23): «Ο κ. Πολίτης ελησμόνησε μόνον το ιστορικόν δραματικόν ημών έργον, «Η Καρυάτις» (Νεράιδα του Κάστρου) εν ω πληρέστερον και παραστατικώτερον εξετέθησαν τα της ωραίας ταύτης παραδόσεως». Πέρα από την αντιπαλότητα μεταξύ των δύο συνομηλικών ερευνητών, η παράκαμψη του Καμπούρογλου από τον Πολίτη μοιάζει να είναι απότοκος και μιας διαφορετικής αντίληψης για την εθνογραφική μελέτη του παρελθόντος. Μολονότι ο Καμπούρογλου δεν αγνοεί τις γραπτές πηγές, στην *Ιστορία των Αθηναίων* υπογραμμίζει την ανυπερβλήτη αξία της πρωτογενούς έρευνας και της πιστής αναπαραγωγής των προφορικών μαρτυριών χωρίς επεμβάσεις του συλλογέως, και φέρεται κατά της «συγκριτικής» μονομανίας που στόχο είχε να αναδείξει τις αρχαίες καταβολές των μεταγενέστερων ελληνικών ηθών και εθίμων και όχι να τα γνωρίσει καθ' εαυτά (1889: ιδ. 193-96 και 209-11). Βλ. και όσα σχετικά σημειώνει η Παπαχριστοφόρου (2012: 756).

55. Και στα «Εισαγωγικά» του σχόλια στην έκδοση της *Νεράιδας του Κάστρου* ο Καμπούρογλου επιμένει ότι «οι κάτοικοι των Αθηνών ήσαν υπερήφανοι διά τας αρχαιότητάς των. Ευνόητον λοιπόν είναι το άλγος, [...]» ([1925;]: 8). Βλ. επίσης τη διαπίστωση ενός Αθηναίου άρχοντα: «Οι φτωχοί του τόπου μας αρνιούνται να δουλέψουν σε μια τέτοια καταστροφή» (66). Επανέρχεται στην ίδια θέση στη λογοδοσία του στην Ακαδημία Αθηνών (Καμπούρογλου 1934: (118)): πβ. εδώ, σημ. 42.

56. Βλ. «Εισαγωγικά» στην έκδοση της *Νεράιδας του Κάστρου* (Καμπούρογλου [1925;]: 11 και 35 αντίστοιχα). Για την αντίθεση του Καμπούρογλου στο αρχαιολατρικό πνεύμα βλ. ενδεικτικά: «Τέλος, προκειμένου περί της μη παρά πάντων ευμενούς υποδοχής της αναβιώσεως επί της Σκηνης σελίδος τινός του ιστορικού βίου των Αθηνών, πρέπει να ληθθή υπ' όψιν, ότι δεν είχαν ακόμη κατορθώση τότε, να αγαπηθούν και αι μη αρχαίαί Αθήναν» ([1925;]: 34-35). Και προηγούμενως Καμπούρογλου (1889: ιδ. 186-91). Για τον τρόπο με τον

ο νέος πληθυσμός της πόλης αγνοεί το βίο των γεννητόρων του· έτσι, στο έργο του συνέπλεξε, μάλλον βεβιασμένα, στοιχεία από το μύθο του Πυγμαλίωνα, λαϊκές παραδόσεις (για το μοιρολόγι της Καρυάτιδας και το πέπλο της νεράιδας) με ιστορικές και εθνογραφικές γνώσεις (άσματα, τοπογραφικές και γενεαλογικές πληροφορίες) τα οποία, μαζί με την «τοπική» γλώσσα των χαρακτήρων και παραδοσιακά ακούσματα, στόχο είχαν να ζωντανέψουν επί σκηνής το οθωμανικό παρελθόν της ελληνικής πρωτεύουσας. Με την έννοια αυτή δημιουργεί ένα ηθογραφικό έργο το οποίο ανταποκρίνεται στο σύγχρονό του αίτημα μελέτης και λογοτεχνικής αποτύπωσης της γνήσιας εθνικής ταυτότητας.

Σύμφωνα με την πλοκή, ο περήφανος δημοθέροντας της Αθήνας Μιχαήλ⁵⁷ βρίσκει ριγμένο στο δρόμο του το άγαλμα της Καρυάτιδας / Νεράιδας που έχει αποσπαστεί από το Ερέχθειο. Κλέβει το μαγεμένο πέπλο της κόρης μεταδίδοντας, με τον έρωτά του, ζωή στο «μαρμαρωμένο κορμί» της και τη μεταφέρει ως μνηστή στον οίκο του. Ο τυραννικός πασάς του Ευρίπου, μη κατορθώνοντας να πείσει τον Μιχαήλ να συνεργαστεί μαζί του στην οικονομική λεηλασία του τόπου, διατάζει τη θανάτωσή του. Η ενανθρωπισμένη Καρυά (πρώην Καρυάτιδα) αφού αποχαιρετηθεί το νεκρό αγαπημένο της με ένα μοιρολόγι, βγάζει το «μαγνάδι» της, που φύλαγε εκείνος κρυμμένο στον κόρφο του, και με άφοβη «περιφάνεια» μπροστά στους Οθωμανούς που την κυνηγούν, μεταβάλλεται ξανά σε αερικό και εξαφανίζεται (Καμπούρογλου [1925;]: 106).

Στο δράμα (με βάση τη μεταγενέστερη έκδοσή του), η τοπική ταυτότητα εμπεριέχει την εθνική, συσσωματώνοντας στοιχεία και από τα τρία στάδια της πορείας του ελληνισμού ανά τους αιώνες, έτσι όπως τα είχε προσδιορίσει η επίσημη ιστοριογραφία. Η «ψυχή του παρελθόντος» («Εισαγωγικά», στο Καμπούρογλου [1925;]: 24-25) αποκαλύπτεται στους θεατές ως ένα σύνθετο βίωμα στο οποίο το αρχαίο κλέος συνυπάρχει με το χριστιανικό μαρτύριο και τον προεπαναστατικό ηρωισμό, δίνοντας πρωταγωνιστικό ρόλο στο φιλόπατρι άρχοντα⁵⁸ και σκηνική υπόσταση

οποίο αντιλαμβάνεται ο Καμπούρογλου τις έννοιες του λαού και του ιστορικού παρελθόντος βλ. Γιακωβάκη (1994).

57. Σύμφωνα με το συγγραφέα πρόκειται για «προσωποποίηση» του εθνομάρτυρα Μιχαήλ Λίμπωνα («Εισαγωγικά», στο Καμπούρογλου [1925;]: 11-12), η οποία ωστόσο αντλεί και από την εικόνα του παππού του Άγγελου Σωτηριανού Γέροντα (σύμφωνα με σημείωμά του στη σ. 111). Πβ. Ριτσάτου (2014: 99, σημ. 2).

58. Ο Καμπούρογλου αναλαμβάνει με το έργο του να καταξιώσει το αθηναϊκό αρχοντολόι. Για τη σημασία της «σεπτής χορείας των Ομολογητών της Πατρίδος» στη δημιουργία της εθνικής ιδιοπροσωπίας βλ. Καμπούρογλου (1934: 101).

στην περί «της καθ' όλου ιστορίας» αντίληψη του Καμπούρογλου (1889: 189). Ο συγγραφέας, με κάθε ευκαιρία, αξιοποιεί το μεταφορικό υπόστρωμα της αφήγησης για να προβάλλει την ταύτιση των μνημείων του τόπου με τους (περισσότερους) ελληνορθόδοξους κατοίκους του ως μια αμφίδρομη σχέση, η οποία περιγράφεται με όρους ερωτικής ανταπόκρισης, γενεαλογικής συνέχειας και κοινών παθών: «Δυστυχησμένη Αθήνα [...] Ερείπια είναι τα μνημεία σου, ερείπια είναι κ' οι άνθρωποί σου ... Για ποια να πρωτοκλάψω; Για σας ραγιάδες, που ο Πασάς αχόρταστος, [...] σας ρημάζει, ή για σας μάρμαρα, που ο Φράγκος αναισθητος, πληρώνει ολοένα και σας αρπάζει;» (Καμπούρογλου [1925;]: 46· πβ. 1889: 10), αναφωνεί ο «ποιητικός» Μιχαήλ.⁵⁹ Στο τέλος του δράματος, όταν η ενανθρωπισμένη Καρυάτιδα θρηνεί το νεκρό αγαπημένο της, η μεταφορική ταύτιση ανθρώπων και αγαλμάτων εκδιπλώνεται πλήρως: ως ενανθρωπισμένα μέλη του πατριου σώματος τα αγάλματα δεν θρηνούν μόνο για το δικό τους βίαιο χωρισμό αλλά οδύρονται για τα πάθη των ανθρώπων του.

Η γραφή του Καμπούρογλου έχει αφομοιώσει το λόγο των περιηγητών, έργα των οποίων μνημονεύει ως δευτερογενείς πηγές της «τοπικής» αφήγησης («Ερμηνευτικά σημειώματα» στο Καμπούρογλου [1925;]: 109-16). Ορισμένοι ανάμεσά τους, όπως αναφέρθηκε ήδη, είχαν ανιχνεύσει στην ιστορία τα συμβολικά σημάδια μιας ψυχικής αντίδρασης των ντόπιων ενάντια στην ευρωπαϊκή επιβολή. Στο δράμα του, όμως, η περιγραφή μιας τέτοιας αντίδρασης προέρχεται από τους έλληνες χαρακτήρες που διαθέτουν συνείδηση της ιθαγένειας των αρχαιοτήτων (ειδικά από τον άρχοντα ομολογητή της Πατρίδας) και έχει διαφορετική στόχευση. Η Καρυάτιδα εμφανίζεται να υποφέρει περισσότερο στα χέρια των βάνουσων Τούρκων από όσο σε αυτά των αρπακτικών Ευρωπαίων (οι οποίοι εξάλλου ελάχιστα εμφανίζονται). Η δραματουργική διαχείριση της παράδοσης του «Θρήνου» ερμηνεύει τη διπλή βία ως πρωτίστως οθωμανική και δευτερευόντως βρετανική/φραγκική, και έτσι υπηρετεί μέσω της πυκνής συμβολικής σύνδεσης σκλαβωμένων τόπων, ελλήνων κατοίκων και αρχαιοτήτων τη διαδικασία αυτοπροσδιορισμού του έθνους ως έθνους μαρτύρων. Το παραπονετικό «μοιρολόι» των μαρμαρωμένων κορών, που βεβαιώνουν πως ακούν οι αθηναίοι

59. Ο χαρακτηρισμός του Μιχαήλ («Εισαγωγικά», στο Καμπούρογλου [1925;]: 11) φωτίζει το βυρωνικό υπόστρωμα του παραθέματος.

χαρακτήρες,⁶⁰ συνυφαίνεται με το θρύλο του «μαρμαρωμένου βασιλιά»: «Οι σημερνοί σκλάβοι, μπορεί να μην είναι κι' αύριο!» προειδοποιεί ο Μιχαήλ το σκαίο Πασά ([1925;]: 95). Κατ' επέκταση το δράμα συντονίζεται με, και εκφράζει, τα συναισθήματα ματαιώσης και υπερθερμασμένου πατριωτισμού, που ήταν έντονα όχι μόνο το 1894, την επαύριο της ταπεινωτικής πτώχευσης της χώρας, αλλά και στις δύο πρώτες δεκαετίες του 20^{ου} αιώνα οι οποίες οδήγησαν στην κορύφωση και την κατάρρευση του αλυτρωτικού οράματος της Μεγάλης Ιδέας. Το γεγονός, άλλωστε, ότι θυμούνται τη «Νεράιδα» και ανακαλούν τη συγκίνησή της νεότεροι συγγραφείς όπως ο Νικόλαος Επισκοπόπουλος⁶¹ και ο Κωστής Παλαμάς,⁶² υποδηλώνει την απήχηση της πατριωτικής ρητορικής του Καμπούρογλου στα επόμενα χρόνια.

Ο ΚΩΣΤΗΣ ΠΑΛΑΜΑΣ ΚΑΙ Ο ΓΥΡΙΣΜΟΣ ΤΩΝ «ΞΕΝΙΤΕΜΕΝΩΝ» ΑΓΑΛΜΑΤΩΝ

Δεν προκαλεί έκπληξη η διαπίστωση ότι μέσα στην πλούσια σε αρχαιολογικές συζητήσεις και γεγονότα δεκαετία του 1890 ξεκινά και η αναστροφή του Παλαμά με τις Καρυάτιδες. Τα περίφημα αγάλματα προβάλλουν ως ένα ακόμα σημείο αναφοράς στην επίμονη πραγμάτευση μορφών, εικόνων, κειμένων, υλικών και εννοιών του αρχαίου κόσμου

60. Ο Καμπούρογλου φρόντισε η θρηνητική βουή των αγαλμάτων να ακουστεί επί σκηνής σύμφωνο με την ηχητική της παράδοση («Εισαγωγικά» στο Καμπούρογλου [1925;]: 35· πβ. 1910: 4). Για τη σχολαστικότητα με την οποία ο Καμπούρογλου επιμελήθηκε την ιστορική ακρίβεια της αναπαράστασης του αθηναϊκού βίου επί της σκηνής βλ. Χατζηπανταζής (2012: Β1, 173-74 και 292).

61. Βλ. [Επισκοπόπουλος] (1898): «Και είχε κάτι τι ακόμη του σπαραγμού και της βαρβαρότητας και του βανδαλισμού η κερμάτισις εκείνη των μνημείων, [...] εκείνο το έργον του εξολοθρευμού, το οποίον αφήκε τόσον οδυνηράν ανάμνησιν, η οποία και των αμαθών ακόμη τότε Ελλήνων τόσον συνεκίνησε την καρδίαν και τόσον έκαμε εντύπωσιν, ώστε να εξέλθη η παράδοσις της Νεράιδας, η παράδοσις, την οποίαν εδραματοποίησεν ο κ. Καμπούρογλου και η οποία είνε μία από τας ποιητικωτέρας της νεωτέρας Ελλάδος». Πβ. [Επισκοπόπουλος] (1904). (Διαθέσιμα στην Ψηφιοθήκη του ΑΠΘ).

62. Σε σημείωσή του ο Παλαμάς (1907: 335) αναφέρεται σε προγενέστερο σημειώματό του, δημοσιευμένο το 1900 στο *Περιοδικόν μας*, για τη φτωχή ποιότητα της νεοελληνικής δραματικής τέχνης (βλ. τώρα Παλαμάς 1993: 303). Εκεί αποτιμούσε, κατ' εξαίρεση, θετικά το έργο του Καμπούρογλου, μαζί με λιγοστά άλλα της δημοτικιστικής παράδοσης. Βλ. επίσης [Παλαμάς] (1916), καθώς και το ευχέτηρο γράμμα του ποιητή στον Καμπούρογλου για την ογδοηκονταετηρίδα του (15.10.1932) όπου θυμάται: «ίσα με τη σκηνοθετημένη Νεράιδα σου που με είχε σταματήσει και την αγάπησα και μ' έκαμε πολύ να συλλογιστώ» (1932: 1147).

που διακρίνουν την παλαμική ποίηση.⁶³ Ειδικότερα, όπως έχει επισημάνει η κριτική, το διττό θέμα του «θανάτου» και της «ανάστασης / επιστροφής των αρχαίων θεών»⁶⁴ τροφοδοτεί τον προβληματισμό της παλαμικής αναδίφησης στο αρχαίο παρελθόν, μέσω της οποίας ο ποιητής, με συνείδηση του εθνικού του ρόλου, αναλαμβάνει να προσδιορίσει τη σχέση της σύγχρονης ποίησης με την κλασική κληρονομιά. Σε αντίθεση με την ελεγειακή μούσα του ύστερου αθηναϊκού ρομαντισμού που έκλαιγε στα ερείπια του Παρθενώνα την απώλεια της κλασικής πολιτισμικής ρώμης, στις παλαμικές συνθέσεις της περιόδου 1889-1904, το αρχαίο πνεύμα δεν είναι οριστικά χαμένο αλλά ναρκωμένο, αποδιωγμένο, ή ξενιτεμένο από τον αποσαθρωμένο γενέθλιο τόπο. Ο ποιητής, με τη δύναμη της τέχνης του, αναμετράται μαζί του και το αναζωογονεί προκειμένου να τονώσει ηθικά και να ανυψώσει πνευματικά μια κοινωνία που κατά την κρίση του βρισκόταν σε παρακμή. Είναι ακριβώς η διαμεσολάβηση της ποίησης, η οποία προσδίδει στην παλαμική έννοια της «επιστροφής» το ιδιαίτερο νόημα της δημιουργικής ώσμωσης της νέας με την αρχαία πνοή και τη διαφοροποιεί από τις σύστοιχες σημασίες της αναστύλωσης και της αναπαραγωγής του παρελθόντος, όπως τις προσδιόριζε η αρχαιολογία και μέρος της κλασικο-ρομαντικής αθηναϊκής λογοτεχνίας. Το 1892, στο κείμενο που προλογίζει την έκδοση της βραβευμένης συλλογής *Τα μάτια της ψυχής μου*, ο Παλαμάς αποσαφηνίζει ότι η στάση του Ποιητή απέναντι στην αρχαιότητα δεν ακολουθεί ούτε τη λογική της μίμησης ούτε αυτήν της ανασκαφής· αντίθετα συνιστά μια σχέση γόνιμης ανάπλασης του αρχαίου κάλλους, ηθικού, υλικού, πνευματικού και φυσικού, προκειμένου να εκφραστούν «αισθήματα και νοήματα ψυχής των νεωτέρων χρόνων»:

Και μέσα εις το ανακάτωμα τούτο [του αρχαίου και του νεωτέρου], με παραχωρήσεις αμοιβαίας, και το νεώτερον πνεύμα καθαρίζεται, και το αρχαίο πνεύμα μετασχηματίζεται, καθώς απαιτεί και αυτή η φύσις της καλλιτεχνικής εργασίας που δεν είναι βέβαια ως η εργασία του φωτο-

63. Για το θέμα βλ. Μαστροδημήτρης (2003). Ειδικότερα για το συσχετισμό του παλαμικού ενδιαφέροντος για τα αρχαία μνημεία με την έντονη αρχαιολογική δραστηριότητα της περιόδου 1890-1910 βλ. Γιαννακοπούλου (2007: 76).

64. Η Ελένη Πολίτου-Μαρμαρινού (1979-1985: ιδ. 142-46· επίσης 1976: 262-72) έχει υποδείξει τη μαθητεία του Παλαμά στο έργο γάλλων παρνασσικών ποιητών όπως οι Leconte de Lisle, Louis Ménard και Théodore de Banville που ασχολούνται με τα θέματα αυτά. Για τη σχέση του ποιητή με τη γαλλική λογοτεχνία βλ. ακόμα όσα σχετικά σημειώνει ο Βαρελάς (υπό δημοσίευση: 719-21). Ο Παντελής Βουτουρής (2006: ιδ. 149-65), πάλι, έχει εξετάσει την παλαμική προσδοκία της επανόδου των αρχαίων στο πλαίσιο της νιτσεϊκής θεωρίας της αιώνιας επιστροφής.

γράφου και του αρχαιοδίφου. (Πρόλογος [Απρίλιος 1892], *Τα μάτια της ψυχής μου*, στο Παλαμάς [1962-1969]: 1, 212-13).⁶⁵

Η παλαμική αντίληψη, όπως καίρια τη συλλαμβάνει ο Καλοσγούρος στην κριτική του για τη συλλογή, δεν είναι αναβιωτική: ενεργοποιεί τη μνήμη των αρχαίων ώστε να φωτίσει τη νύχτα του παρόντος και να διαμορφώσει πνευματικά «τους γενναιότερους πόθους του Μέλλοντος» (1893: 75). Με άλλα λόγια, η μνήμη δεν υπηρετεί τη νοσταλγία μιας χαμένης πατρίδας αλλά το όραμα «μιας καινούριας Ελλάδας» («Εκατό φωνές, 45», *Η ασάλευτη ζωή*, 3, 158).

Σ' αυτά τα συμφραζόμενα αποκτά ιδιαίτερο σημασιολογικό βάρος η μεταφορά της «ξενιτιάς» των αγαλμάτων, την οποία προτιμά ο Παλαμάς έναντι ομόλογων περιγραφών της «εξορίας» ή της «δουλείας» τους. Η έννοια του ξενιτεμού (και βιωμένου την περίοδο αυτή της έντονης εξωτερικής μετανάστευσης) συνδέεται με τον αρχετυπικό οδυσειακό νόστο στον οποίο η δοκιμασία της περιπλάνησης συνυπάρχει με τον πόθο του γυρισμού στη γενέθλια πατρίδα και η περιπέτεια της διασποράς με την επιθυμία της επανένωσης. Η ενεργοποίηση της μεταφοράς προκειμένου να εκφραστεί η ποιητική αντίληψη για το αρχαίο παρελθόν είναι πρόδηλη στην «Ξενητεμένη» (1891) από *Τα μάτια της ψυχής μου*, που ανακαλεί το ομότιτλο και ομόθεμο ποίημα του Δροσίνη.⁶⁶ Ο Παλαμάς χρησιμοποιεί ωστόσο το επίθετο για διαφορετικό «κλεμμένο» άγαλμα από αυτό της «Ξενιτεμένης» του φίλου του ποιητή και προσδίδει ιδεολογικό βάθος στην ελπίδα του γυρισμού. Η επαναλαμβανόμενη δέηση προς το προσωποποιημένο άγαλμα της Αφροδίτης της Μήλου να επιστρέψει από το ξακουστό δυτικό της βάθρο στα πάτρια χώματα («Γύρισε πάλι, γύρισε στα μέρη που εγεννήθης!» 1, 223) εκφράζει την παλαμι-

65. Στο εξής όλες οι παραπομπές στα κείμενα του Παλαμά θα γίνονται στην έκδοση των *Απάντων* [1962-1969]. Ο πρώτος αριθμός δηλώνει τον τόμο και ο δεύτερος τη σελίδα ή τις σελίδες. Η θέση που διατυπώνεται εδώ για τη δημιουργική συγκοινωνία αρχαίου και νέου πνεύματος εξηγεί γιατί η δυαδική στάση του Παλαμά απέναντι στο ζήτημα των αρχαίων –προσοδία της επιστροφής τους αλλά καταδίκη της αρχαιολατρίας– δεν είναι ούτε «αντιφατική» ούτε «κυκλοθυμική» (Βουτουρής 2006: 157). Για την αντίθεση του Παλαμά στην προγονοπληξία και την άγνη αρχαιογνωσία βλ. μεταξύ άλλων Χουρμούζιος (1974: 72-90), Μαστροδημήτρης (2003) και Βουτουρής (2006: ιδ. 156-57), ο οποίος δείχνει πώς στο *Δωδεκάλογο του Γύφτου* (1907) η πρόοδος του έθνους νοηματοδοτείται κυρίως ως ανέλιξη προς μια νέα δόξα και όχι ως κυκλική επιστροφή στην αρχαία (157-65).

66. Το ποίημα υποβλήθηκε μαζί με τα υπόλοιπα της βραβευμένης συλλογής *Τα μάτια της ψυχής μου* στο Φιλαδέλφειο ποιητικό αγώνα του 1890 και δημοσιεύθηκε το επόμενο έτος στην *Εστία*. Βλ. σχετικά Πολίτου-Μαρμαρινού (1972-1973: 177), όπου σχολιάζεται η σχέση της «Ξενητεμένης» με ομόθεμα ποιήματα του γαλλικού Παρνασσού.

κή θέση για την «ανάγκη της επαφής με τις δυναμογόνες αξίες του αρχαίου ελληνισμού» (Μαστροδημήτρης 2003: 231) ώστε ο σύγχρονος ελληνισμός να υπερβεί τη σύνθετη κρίση που τον ταλανίζει:

*Για ιδέες! παρόμοια σαν αυτόν [Άδωνι] σε καρτερεί, νομίζεις,
νεκρή βασίλισσα η Ελλάς, νεκρή και ξαπλωμένη
σα σε κρεββάτι ολόχρυσο στη γη της την πανώρια·*

[...]

Γύρισε πάλι, ω! γύρισε να τη νεκραναστήσης!

[...]

*διώξε κι απ' της πατρίδας μας τριγύρω το καράβι
ταχόρταγα τα κύματα, τη μαύρη ανεμοζάλη,
κ' ίσα κι ολόισα σπρώξε το με τα πανιά απλωμένα
μακριά από ξέρες και κακά, στης Δόξας το λιμάνι! (1, 224-25)⁶⁷*

Η πλούσια σε συνδηλώσεις αποστροφή προς το άγαλμα ως «Κυρά μαρμαρωμένη» (1, 221) συμπληρώνει τον οδυσειακό συμβολισμό του νόστου με το αναστάσιμο μήνυμα του περίφημου θρύλου του «Μαρμαρωμένου βασιλιά» και των συναφών δοξασιών για τα μαρμαρωμένα αγάλματα που, όπως είδαμε, αξιοποίησε και ο Καμπούρογλου, μεταφέροντας το όραμα για τη νεκρανάσταση του έθνους· ή, αλλιώς, το αίτημα αναζωογόνησης και δυναμικού μετασχηματισμού των κλασικών αξιών και, συνακόλουθα, της ηθικής ανύψωσης και πολιτισμικής θριάμβευσης του έθνους – ένα αίτημα που επαναδιατυπώνεται στα παλαμικά κείμενα της περιόδου αυτής. Η πλήρωσή του επιδιώκεται μέσω μιας ποίησης, η οποία ελέγχει τις φαύλες συμπεριφορές, ενσωματώνει τα ποικίλα και αντιφατικά μεταξύ τους στοιχεία της πολιτισμικής παράδοσης του ελληνισμού και αξιοποιεί τη λαϊκή γλώσσα και κληρονομιά.⁶⁸

67. Την έννοια του ξενιτεμένου αγάλματος της θεάς και της επιθυμίας επανένωσής του με το γενέθλιο σώμα βρίσκουμε ξανά στο ομόθεμο ποίημα του Δροσίνη «Στην Αφροδίτη της Μήλου (1821-1921)» που ανακαλεί με τη σειρά του την παράδοση του θρήνου: «Μια σκλάβα άλλη θυμήθηκαν και σ' έκλαψαν/Του Ερεχθείου οι μαρμαρένιες Κόρες» (από την *Πύρνη ρομφαία - Αλκυονίδες 1912-1928*, τώρα στο Δροσίνη 1996: 341-42). Για την εικόνα του θαλασσοδαρμένου карабиού ως μεταφορά της πατρίδας σε στιγμές κρίσης, και τις καταβολές της στην ποίηση του Ουγκώ, βλ. Γκότση (2010: 79-80).

68. Βλ. «[...] και οι ποιητές που τώρα/με τα συντρίμια απόμειναν στην έρημη Ελλάδα/μιλούν γλώσσ' ανυπόταχτη, λαχταριστή, θρεμμένη/με των ελληνικών βουνών τον πάναγνον αέρα» («Η Ξενητεμένη», 1, 222). Για την παλαμική πίστη στην αναγεννητική δύναμη της δημοτικής και τη σημασία της μεταφοράς για τη «μαρμαρωμένη κυρά» βλ. Giannakopoulou (2007: 73-87), όπου επίσης σχολιάζεται το ποίημα. Ακόμα Giannakopoulou (2002: 247-53) με αναφορά και σε μεταγενέστερα ποιήματα. Για το μύθο του μαρμαρωμένου βασιλιά στην ποίηση του Παλαμά βλ. Καψωμένος (2006: 745-47).

Έτσι στο ποιητικό πεζό του «Η Ακρόπολις σεληνοφώτιστος» (1894), οι ίδιες δοξασίες συνυφασμένες με στοιχεία του ρομαντικού τόπου της «επίσκεψης» στην Ακρόπολη⁶⁹ τροφοδοτούν το αισθητικό όραμα της υπερτέλειας ομορφιάς: οι «εσπαρμένοι κίονες» του Παρθενώνα που φαντάζουν «ως μαρμαρωμένοι πολίται, ως αποκρυσταλλωμένοι γίγαντες της αρχαιότητας» μεταμορφώνονται κάτω από τη μαγική επίδραση του σεληνόφωτος, και με τη δύναμη της πλατωνικής όρασης του ποιητή, σε έμψυχα πλάσματα τα οποία «σαλεύονται αδιοράτως και κινούνται και χειρονομούν και ψιθυρίζουν λόγους υπερφυείς» (15, 543) κάνοντας αισθητό το ιδεατό σύμπαν.

Στην «Ξενητεμένη», όπως και σε άλλα ποιήματα από *Τα μάτια της ψυχής μου*, τα μεγαλοπρεπή αρχαία μάρμαρα μένουν ακινητοποιημένα μέσα σε μια παρνασσικής υφής άσπιλη λευκότητα, απόμακρη γαλήνη και νεκρική σχεδόν αθανασία, την οποία μόνο η ποιητική τέχνη μπορεί να εμψυχώσει και να συνδέσει με τη ζωή. Στο «Εν άνθος», η ιδέα αυτή εκφράζεται και με αναφορά στις Καρυάτιδες, οι οποίες συμπληρώνουν το αγκαϊσμένο με το φως της σελήνης, πάγκαλο τοπίο της Ακρόπολης. Στην απόκοσμη λαμπρότητά τους, οι έξι αρχαίες κόρες φαντάζουν σαν να «καρτερούν» τον οργανικό λόγο της ποίησης –το ταπεινό άνθος–, που θα τις «ενανθρωπίσει» μέσω μιας μυστικής συν-ουσίας. Η αναγεννητική αυτή συνάντηση του υπέρτατου αρχαίου κάλλους με την ενέργεια του ποιητικού λόγου συνιστά την κεντρική επιδίωξη της παλαμικής αναζήτησης.

*Κ' οι έξι αλύγιστες Παρθένες
στέκουν κι αυτές
λαμπρόστηθες και λαβωμένες
και λατρευτές.
[...]
Και κοίτα! καθεμιά Καρυάτις
που καρτερεί*

69. Στοιχεία όπως η απομάκρυνση από το κουρασμένο νεωτερικό παρόν, η αίσθηση του αλλόκοτου που δημιουργεί το νυχτερινό φως, η εξιδανίκευση της πλάσης, το όραμα του αρχαίου κόσμου και η αποκάλυψη της αιώνιας ωραιότητας χαρακτηρίζουν περιγραφές της Ακρόπολης από ευρωπαίους και αμερικανούς περιηγητές, οι οποίες τη συστήνουν ως «ετεροτοπία» μιας πρωταρχικής πνευματικής πατρίδας. Βλ. σχετικά Λεοντή (1998: 89 και 92-99). Οι τόποι αυτοί αναπαράγονται σε ελληνικά κείμενα του 19^{ου} αιώνα. Ο Παλαμάς, πιο συγκεκριμένα και ουσιαστικά, εμπνέεται από την ευρωπαϊκή πνευματική θέαση της αρχαιότητας και επιζητά για το νεοελληνικό υποκείμενο μια ανάλογη αφομοιωτική εμπειρία ως διέξοδο από την πολιτισμική κρίση. Βλ. χαρακτηριστικά «Οι τριακόσιοι» (1897) (15, 462-65).

*και στέκει με την ομορφιά της
τη λαμπερή*

*και τίποτε δεν έχει πλάνο
κι ανθρωπινό,
μου φανερώνει, πριν πεθάνω
τον ουρανό.*

*Και κοίτα! καθεμιά Καρυάτις
γλυκά γλυκά
θαρρώ με βλέπει στα όνειρά της
τα μυστικά. (1, 282 και 284-85)*

Μολονότι στο «Εν άνθος» η ποιητική ματιά μεταφέρει την εικόνα μιας ακέραιης ομάδας έξι Κορών,⁷⁰ σε άλλο ποίημα της ίδιας συλλογής η μεταφορική αποστροφή στο αγαπημένο πρόσωπο αξιοποιεί το μοτίβο της ξενιτεμένης αδελφής: «Μην είσ' εκείνη που έφυγε, του Βράχου η Καρυάτις,/κ' η ταξιδεύτρα γύρισεν από την ξηνητιά της;» (1, 232) αναρωτιέται ο ποιητής στο «Μία», συνυφαίνοντας την αρχαία θηλυκή μορφή θεμελίωσης του οίκου με τον ομηρικό ταξιδευτή, την ασάλευτη ζωή του Βράχου με τον πλου, το βίωμα του εκπατρισμού και την ελπίδα του επαναπατρισμού, προοικονομώντας, έτσι, την επιστροφή της Καρυάτιδας – θέμα που αναπτύσσει λίγο μετά στις «Εκατό φωνές» (Ιανουάριος 1902) της συλλογής *Η ασάλευτη ζωή*.

Αναλυτικότερα, τα ποιήματα 96 και 97 των «Εκατό φωνών», ακολουθώντας το παλαμικό σχήμα της σύζευξης αντιθετικών στοιχείων συνθέτουν μια δραστική λυρική και δραματική μετάπλαση της παράδοσης του θρήνου των αγαλμάτων, η οποία συμπυκνώνει την παλαμική αναζήτηση της «επιστροφής των αρχαίων θεών» της περιόδου αυτής. Η φωνή του πρώτου ποιήματος ανήκει σε έναν συμπάσχοντα παρατηρητή (κατά το πρότυπο του Childe Harold), ο οποίος στη δραματοποιημένη αποστροφή του προς τις Κόρες μαρτυρά τη συντελεσμένη ληλασία και το σπαραγμό του ελληνικού τόπου. Η φωνή του δεύτερου ποιήματος ανήκει στη «χαμένη» Καρυάτιδα, η οποία, έχοντας επιστρέψει στη γενέθλια γη, απευθύνεται στις αδελφές της για να άρει τον ελεγειακό τόνο

70. Η ποιητική εικόνα ενδέχεται να αφορμάται από την αποκαταστημένη όψη του μνημείου. Η νότια πρόσταση είχε συμπληρωθεί το 1846-1847 από τον Alexis Paccard ενώ έργα στερέωσης έγιναν και το 1870. Βλ. Μαλλούχου-Tufano (1998: 33-35 και 57) όπου και φωτογραφίες της αναστηλωμένης πρόστασης.

της απώλειας με το άγγελμα του γυρισμού της και το δώρο της νέας ποίησης:

*Ω Σπαρτιάτισσες Κόρες, της θείας Αθήνας κορώνες,
ω Καρυάτιδες, έφυγε, κλέφτες και βάρβαροι πήραν
την αδερφούλα σας, μείνατε πέντε, τα ολόρθα κορμιά σας,
από το θάνατο ασκέθρωτα, ο πόνος βαθύτερ' ακόμα
κι από το θάνατο σκέθρωσε, βόγγος και κλάψα η φευγάτη,
κι αντιβογγύζατ' εσείς και γινήκατε βρύσες του θρήνου,
οι δυνατοί κ' οι τρισεύγενοι στύλοι, και μια τρικυμία
τους δωρικούς σας χιτώνες ανέμισεν άγρια σα σκιάχτρα!*

*«Ω Καρυάτιδες, δε με γνωρίζετε; Ξένη δεν είμαι,
από τα ξένα αν εγύρισα· είμαι η χαμένη αδερφή σας,
ξανακαλιάστε με, ο τόπος μου εδώ με προσμένει σα θρόνος.
Φράγκοι, Αλαμάνοι και Σκύθες το γάλα μου βύζαξαν όλοι,
ήρωες γινήκαν οι κλέφτες, και τώρα του βάρβαρου η φλέβα
από το αίμα χτυπάει τ' ακριβό των πατέρων Ελλήνων.
Από του κόσμου τα νιάτα ξανάνθισα, κλέφτρα, σας φέρνω
την ιερή φλόγα αρχαία σε νέο καλάμι κρυμμένη!» (3, 175)*

Η αντιθετική παράσταση των ολόρθων σκεβρωμένων αγαλμάτων όπως και η δραματική ταραχή της αγέρωχης «δωρικής» ακινησίας τους υποβάλλουν οπτικά το αποτέλεσμα της εσωτερικής διάβρωσης που έχουν προκαλέσει η λεηλασία του ελληνικού τόπου και η αναχώρηση του αρχαίου πνεύματος που την ακολούθησε. Χωνεύοντας την πυκνή συμβολική του θρύλου για το θρήνο των αγαλμάτων και το σχήμα της καταδίκης του άρπαγα Έλγιν, η παλαμική ποίηση συνδέει εδώ την απώλεια με τη «βάρβαρη» ευρωπαϊκή επικυριαρχία που υπέκλεψε την πατρογονική κληρονομιά. Ο προσδιορισμός «Σπαρτιάτισσες», ο οποίος παραπέμπει στην αρχαία πολεμική αρετή και αντοχή, πέρα από την όποια πραγματολογική του αφητηρία,⁷¹ τονίζει την αντίθεση της περιγραφής των α-

71. Ο Παλαμάς εμπνέεται από την εικονογραφία των αγαλμάτων τα οποία παρουσιάζονται ενδεδυμένα με ζωσμένο δωρικό πέπλο. Ενδέχεται, πάντως, ο προσδιορισμός να οφείλει κάτι και στην ονομασία Καρυάτιδες, που τους δόθηκε σε μεταγενέστερους χρόνους, και συνδέεται με την πόλη Καρύαι της αρχαίας Λακωνίας. Σύμφωνα με το ρωμαίο αρχιτέκτονα Βιτρούβιο (περ. 80-15 π.Χ.), στην πραγματεία του περί αρχιτεκτονικής (*De Architectura*), οι «Καρυάτιδες» παρίσταναν τις υποδουλωμένες γυναίκες της πόλης που είχε μηδίσει κατά τους περσικούς πολέμους (490-480 π.Χ.) και τιμωρήθηκε από τους Έλληνες με φόνο των ανδρών της και αιχμαλωσία των γυναικών της. Η λανθασμένη αυτή ερμηνεία, η οποία μεταφράζει τις Καρυάτιδες σε σύμβολα υποταγής, γνώρισε τεράστια διάδοση στους επόμενους αιώνες (Lesk 2004: 262-74) και προκάλεσε τις αντιδράσεις ελλήνων λογίων. Την ανάγνωση του Παλαμά φωτίζει το παλαιότερο άρθρο του Ιωάννη Ν. Λευκαδίου

γαλμάτων και ανακαλεί την προγενέστερη παλαμική εικόνα των «αλύγιστων», «λαμπρόσθητων και λαβωμένων» Παρθένων. Οι αρχαίες Κόρες, που συνενώνουν τις ιδιότητες του αθηναϊκού και του σπαρτιατικού κλέους, λειτουργούν μέσω του παραστήματος και της τεκτονικής λειτουργίας τους ως εκφάνσεις του ακατάβλητου ελληνικού πνεύματος, όπως τονίζουν αργότερα ομόθεμοι στίχοι του Δροσίνη που έχουν αφομοιώσει το παλαμικό ρήμα: «Τα έξι κορμιά τα ολόισα φανερώνουν,/Με την αδάμαστή τους περιφάνεια,/Πως στο χώμα ποτέ δεν έχουν σκύψη». ⁷² Τη συμβολική αυτή αναπτύσσει στο ποίημα 97 η ανυπόταχτη στάση της ξενιτεμένης. ⁷³

Με συνείδηση της υπεροχής της, η παλαμική Καρυάτιδα συμπυκνώνει στα λόγια της τη ρητορική της αντίσταση απέναντι στην υποτίμηση του νέου ελληνισμού ως πολιτισμικά ελλειπούς έναντι του ευρωπαϊκού προτύπου. Η γαλούχηση της Ευρώπης με το γάλα και η μετάγγισή της με το αίμα της Κόρης/Μάνας –τον υλικό και πνευματικό πολιτισμό των «πατέρων Ελλήνων»– υπογραμμίζει την οφειλή της στο αρχαιοελληνικό επίτευγμα. Μέχρι το σημείο αυτό η παλαμική στάση δεν ξεφεύγει από τη στερεοτυπική θεώρηση της κλασικής Ελλάδας ως μήτρας του δυτικού πολιτισμού, η οποία αντανακλά τον παγιδευμένο στην ατέρμονη ε-

[Σταματέλου] (1852) «Περί Καρυατίδων», ο οποίος στηριζόμενος κυρίως στον G. E. Lessing είχε απορρίψει ως «ανυπόστατον και μυθώδη» την ερμηνεία του Βιτρούβιου προκρίνοντας την ερμηνευτική εκδοχή που συνέδεε τα αγάλματα με τις «χαρισιστάτους» παρθένες κόρες που τελούσαν χορούς προς τιμήν της θεάς Άρτεμης στις Καρυές. Ο Λευκάδιος σημείωνε χαρακτηριστικά ότι το όνομα «Καρυάτιδες» στην περίπτωση αυτή, δεν είναι «εθνικόν ή πατρωνυμικόν, ως το παρά Βιτρουβίω, αλλ' απλούς επίθετον, το οποίον η φύσις της διαλέκτου, [...] ηδύνατο μάλιστα ν' αποδώση και εις τας Σπαρτιάτιδας παρθένους, ως ταύτας κυρίως συγκροτούσας την εν Λακωνική Κώμη πανήγυριν της Καρυάτιδος Αρτέμιδος» (1852: 63, έμφαση δική μου).

72. Βλ. Δροσίνης, «Οι έξι Κόρες του Ερεχθείου», από τη συλλογή *Κλειστά βλέφαρα 1914-1917* (τώρα στο Δροσίνης 1996: 216).

73. Πβ. «Σε καρτερούν [...] η Σπάρτ' η ανυπότακτη» («Ξηνητεμένη», 1, 225) και «Η Σπάρτη η ανυπόταχτη μας φοβερίζει, η Σπάρτη!» («Οι τάφοι του Κεραμεικού», *Τα μάτια της ψυχής μου*, 1, 245). Στην «Ξηνητεμένη» ως «ανυπόταχτη» περιγράφεται και η γλώσσα του λαού (πβ. εδώ, σημ. 68), ενώ σε κριτικό κείμενο του 1904 η «νέα γλώσσα» του Πέτρου Βλαστού όταν «βαστάει λεβέντικα το φόρτωμα» των υψηλών νοημάτων παρομοιάζεται με «Καρυάτιδα-κρατιέται αλύγιστη» (Παλαμάς 1904: 329). Την εικόνα των γενναίων Σπαρτιατισσών φωτίζουν και άλλα κείμενα της περιόδου αυτής. Ένα παράδειγμα: ο Ειρηναίος Ασώπιος στη μελέτη του «Η γυνή κατά την αρχαιότητα» (1887), προβάλλει τον ενεργητικό ρόλο των γυναικών της αρχαίας Σπάρτης σημειώνοντας ότι «ήσαν ελεύθεραι, επιφανείς εν τη πολιτεία πρόσωπον διαδραματίζουσαι, και τα μάλιστα επί των ανδρών ισχύουσαι, έξεστι δε ειπείν, ότι εν Σπάρτη αι γυναίκες κυβερνώσι τους άνδρας» (19). Βλ. επίσης Ντενίση (2014: 348).

πίκληση του χρέους της Ευρώπης τρόπο σκέψης του νεοελληνικού υποκειμένου. Ωστόσο, ο παλαμικός λόγος θα προχωρήσει ένα βήμα πιο πέρα από την κοινόχρηστη θέση, διεκδικώντας την πολιτισμική αυθυπαρξία του νεότερου ελληνισμού και την αποκατάσταση της πληγωμένης πολιτισμικής συνέχειας με τα όπλα μιας νέας αυτοδύναμης ποίησης.

Σύμφωνα με τη σταθερή θέση της παλαμικής κοσμοθεωρίας, η οποία κορυφώνεται νοηματικά στους δύο τελευταίους στίχους του 97 και αναδεικνύεται από το διασκελισμό «σας φέρνω/την ιερή φλόγα αρχαία σε νέο καλάμι κρυμμένη!», είναι η διαδικασία της συνάρθρωσης υλικών που οδηγεί στην άνθηση ενός καινούργιου ποιητικού ιδιώματος. Συγκεκριμένα, ο ζωοδότης ποιητικός λόγος πλάθεται διαμέσου της ανασύνθεσης των ποικίλων στοιχείων της ελληνικής παράδοσης, λαϊκών όπως εκλαμβάνεται ο «Θρήνος»,⁷⁴ αρχαιοελληνικών όπως τα αγάλματα, και δημοτικών όπως η γλώσσα των φωνών που ακούγονται. Μαζί με τα γηγενή υλικά, στις «Εκατό φωνές» ενεργοποιούνται ανανεωτικά ερεθίσματα που πρόσφερε η ευρωπαϊκή ποίηση: γραμμένη στις αρχές του 20^{ου} αιώνα, ως επί το πλείστον σε ελευθερωμένο στίχο ιαμβικού ρυθμού, η σύνθεση αποτελεί δείγμα της παλαμικής τάσης των χρόνων αυτών για αφομοίωση καινότροπων μετρικών στοιχείων.⁷⁵

Αυτήν ακριβώς τη διαδικασία ευαγγελίζεται η προμηθεϊκή δράση της Καρυάτιδας. Αν ως θηλυκός Οδυσσέας, η «χαμένη» κόρη επιστρέφει για να θεραπεύσει το άλγος της εθνικής καταστροφής και της πολιτισμικής κατάπτωσης μετά την επώδυνη ήττα στον ελληνοτουρκικό πόλεμο του 1897 και την οδυνηρή για τον ποιητή εμπειρία των Ευαγγελικών του 1901, η «κλέφτρα» Καρυάτιδα, ως θηλυκός Προμηθέας, φέρνει από τα ξένα «την ιερή φλόγα αρχαία σε νέο καλάμι κρυμμένη!» Η εξεγερμένη ηρωίδα υιοθετεί τη δυτική πρακτική ιδιοποίησης της ξένης ύλης για να ανανεώσει τον ελληνικό τόπο, με την ηθική διαφορά ότι η οικειοποίηση εδώ δεν αφορά την Ιδέα αλλά το νέο ιδίωμα που γράφει με το «καλάμι» του ο ποιητής. Η μορφή στις «Εκατό φωνές» αξιοποιεί, όπως προαναφέρθηκε, μαζί με τη δημοτική εκφορά του λόγου, την ελευθέρωση των

74. Η αξιακή σημασία της «αφελούς» λαϊκής σοφίας υπογραμμίζεται από τον Παλαμά σε κατοπινό κείμενό του (1916). Εκεί, με αναφορά στο «Θρήνο», κρίνει ότι μόνο μέσω της επίδρασης της λαϊκής φαντασίας και της ποιητικής έκφρασής της μπορούν «τα αρχαία λείψανα» να γίνουν «αληθέστερα» – να βιωθούν, δηλαδή, σε όλη τη δραστητική γοητεία τους.

75. Για τη σχέση μετρικών απόψεων του Παλαμά με αρχές του γαλλικού συμβολισμού και της καθαρής ποίησης βλ. Γαργαντούδης (2005: ιδ. 64-72 και, ειδικότερα για το μέτρο των «Εκατό φωνών», 94 και 122).

ρυθμών που καλλιέργησε ο ευρωπαϊκός συμβολισμός. Έτσι ο βίαιος εκπατρισμός μετατρέπεται σε γόνιμη θητεία στο ξένο ενώ τον πόνο της ληλασίας του ελληνικού τόπου διαδέχεται η ελπίδα μιας επερχόμενης ακμής. Αξίζει, πάντως, να προσέξουμε ότι η Καρυάτιδα-προσωπείο του ποιητή γυρίζει ζητώντας την αναγνώριση και τη θέρμη του καλωσορίσματος από τις αδελφές της καθώς επίσης την αποκατάσταση στο θρόνο της: στα λόγια της υφέρπει η προσδοκία του ποιητή για κατανόηση του έργου του από το κοινό.

Η στιχουργική κατασκευή των δύο αυτών οχτάστιχων ποιημάτων συναρτάται δεξιοτεχνικά με το περιεχόμενό τους, ελεγειακό και αφηγηματικό συνάμα: βόγγος και θρήνος για τα παρελθόντα πάθη του Γένους και προσδοκία του λυτρωμού του μέσω της σωτήριας δύναμης της μεγάλης Ιδέας της ποίησης. Διαφορετικά με τα περισσότερα από τα υπόλοιπα ποιήματα των «Εκατό φωνών» που είναι γραμμένα σε ελευθερωμένο στίχο, τα ποιήματα 96 και 97 είναι συνθεμένα σε δακτυλικό δεκαεπτασύλλαβο, ο οποίος ανακαλεί τον αρχαίο δακτυλικό εξάμετρο και το ρυθμικό αίσθημα της αρχαίας ελεγείας και του έπους.⁷⁶ Ο Παλαμάς, ωστόσο, κινείται δημιουργικά: με τη χρήση κυρίως διασκελισμών, συνιζήσεων και μιας πλούσιας στίξης, ποικίλλει ρυθμικά το μονότονο βηματισμό του αρχαίου εξάμετρου χωρίς να κλονίζει τη σεμνή μεγαλοπρεπείά του, η οποία αρμόζει στην επιβλητική λιτότητα των Καρυατίδων. Αξιοσημείωτη είναι η λειτουργία της πολλαπλής και εντατικής παρήχησης, η οποία αφενός αναπαράγει στο 96 το ανατριχιαστικό άκουσμα της θρηνητικής ροής (κ, β, ρ, σκ, βρ, τρ) και αφετέρου γεννά ένα αίσθημα ηχητικής συνέχειας (κ, β, ρ) που υπογραμμίζει τη διαλογική σχέση των δύο φωνών. Μέσα από το πρίσμα αυτό, ο στιχουργικός τρόπος των «Εκατό φωνών» ανταποκρίνεται στο όραμα της παλαμικής Καρυάτιδας για τη δημιουργία αυτοδύναμου ελληνικού λόγου μέσω της γονιμοποίησης στοιχείων του κλασικού παρελθόντος και της λαϊκής παράδοσης, της ανανέωσης των αρχαίων ρυθμικών προτύπων και της αξιοποίησης των κατακτήσεων της νεωτερικής ποιητικής τέχνης.⁷⁷

76. Για το μέτρο των ποιημάτων 96 και 97, βλ. Γαργαντούδης (2005: 135 και 171, σημ. 7). Ο μελετητής παρατηρεί ότι «κατά τη στιχουργική αντίληψη του Παλαμά [...] η χρήση του εξάμετρου εντάσσεται στην ίδια ανανεωτική στιχουργική προσπάθεια» στην οποία ανήκει και η εφαρμογή του ελευθερωμένου στίχου στην ποίησή του στο τέλος του 19^{ου} και τις αρχές του 20^{ου} αιώνα (164-71, ιδ. 170).

77. Κάπως διαφορετικά η Γιαννακοπούλου (2007: 84) κάνει λόγο για έναν συνδυασμό του προφορικού δημοτικού στοιχείου της φωνής της Καρυάτιδας με την «αρχαία μετρική [A] 92

Στη μακρά διάρκεια του 19^{ου} αιώνα η παλαμική αναστροφή με την παράδοση του «Θρήνου των Καρυατίδων» στις «Εκατό φωνές» δημιουργεί την πιο αισιόδοξη μετάπλασή της, αφού διακόπτοντας το βόγγο των αγαλμάτων, δεν εκπληρώνει μόνο το όνειρο του επαναπατρισμού τους αλλά επιπλέον χαρίζει στην Κόρη μια νέα, ηχηρή φωνή. Έτσι, ο Λόγος της ποίησης επιτελεί το έργο της αποκατάστασης της πνευματικής συνέχειας του ελληνισμού και προσπορίζει στο νεοελληνικό υποκείμενο την αίσθηση μιας αυτοδύναμης ταυτότητας που πηγάζει από τη δημιουργική ενσωμάτωση της αρχαίας κληρονομιάς στο παρόν του.⁷⁸

ΕΠΙΛΟΓΙΚΑ

Ολοκληρώνοντας, και με οδηγητικό νήμα το ερώτημα που τέθηκε στην αρχή αυτής της μελέτης, μπορούμε να προχωρήσουμε σε μερικές υπερπαρασματικές παρατηρήσεις.

Η βιογράφιση των μεταπλάσεων του θρύλου για το θρήνο των Καρυατίδων σε όλο το διάστημα του 19^{ου} αιώνα έδειξε ότι αφηγήσεις, όπως αυτή, που μαρτυρούν την αντίληψη των αγαλμάτων ως έμψυχων υποκειμένων, δεν μπορούν να εκληφθούν, τουλάχιστον όχι δίχως επιφυλάξεις, ως εκφάνσεις μιας «ιθαγενούς» αρχαιολογίας, ακόμα και αν θεωρήσουμε ότι οι καταβολές τους βρίσκονται στο λαϊκό λόγο. Αυτό το οποίο φανερώνει το παράδειγμα του «Θρήνου» είναι μάλλον η εμπλοκή της ευρωπαϊκής νεωτερικότητας σε ό,τι κωδικοποιείται ως εκδήλωση μιας προνεωτερικής συναισθηματικής επαφής με τις υλικές αρχαιότητες. Με άλλα λόγια, ό,τι εμφανίζεται ως προνεωτερικό στοιχείο μπορεί σε μεγάλο βαθμό να έχει συγκροτηθεί ως τέτοιο διαμέσου νεωτερικών

μορφή», ο οποίος εκφράζει την επιθυμία του Παλαμά «να δώσει ζωή στα ερείπια με ό,τι έχει να προσφέρει η νέα Ελλάδα».

78. Η παράδοση φαίνεται ότι συγκινούσε ιδιαίτερα τον ποιητή, ο οποίος την ανακαλεί σε μεταγενέστερα κείμενά του δίχως όμως να της προσδίδει τη θριαμβική κατάληξη που διακρίνει τις «Εκατό φωνές». Στο «Ανέβασμα στο Βράχο», δίπλα στα άλλα λεηλατημένα μνημεία που θρηνούν το χαμένο ιδανικό της εντέλειας «κλαίνε οι μεστές και οι λιγρές Παρθένες [...] την αδερφή που αγύριστη τα ξένα την κρατήσαν» (*Βωμοί* [1915, 1922], 7, 61). Βλ. επίσης Παλαμάς (1925: 327): «καθώς θρηνούσαν οι Καρυατίδες επάνω στον ιερό Βράχο την αδελφούλα των όταν την εξερρίζωνε στανικά για να την πάη στα ξένα ο φοβερός Σκώττος». Ας σημειωθεί ότι το μοτίβο της θρηνούσας υλικής αρχαιότητας εμφανίζεται και στον Έβδομο λόγο της *Φλογέρας του Βασιλιά* (1910), στον οποίο συσσωματώνονται συστατικά της παράδοσης των μαρμαρωμένων αγαλμάτων. Στη διάρκεια του αναγνωρισμού του Βουλγαροκτόνου, ο οποίος έρχεται να προσκυνήσει στο ναό της Παναγίας της Αθηνιώτισσας, από το Βράχο της Ακρόπολης, διαβάζουμε: «Κι ο Βράχος ο ξαγναντευτής κι ο στοιχωμένος Βράχος/βογγά και συλλογίζεται» την απώλεια της αρχαίας μεγαλοσύνης, «κ' είναι το μιλιά του/σα μάννας αναφυλλητό στην κάσσα τ' ακριβού της» (5, 95).

διεργασιών. Ανάλογα, το λόγοι μοιάζει να έχει μπολιάσει το λαϊκό. Στην περίπτωση του «Θρήνου», πιο συγκεκριμένα, η προφορική αφήγηση που καταγράφουν οι ξένοι περιηγητές ως δείγμα της γηγενούς, προνεωτερικής, δεισιδαιμονικής ή ποιητικής φαντασίας, αφομοιώνεται από τον ελληνικό λόγο ακριβώς ως μαρτυρία μιας προνεωτερικής σχέσης του απλού λαού με τις αρχαιότητες. Μόνο από ένα χρονικό σημείο και έπειτα, η σύνδεση αυτή καταξιώνεται ως σχέση εθνικής ταύτισης. Στη θεμελίωση της παράδοσης στη συλλογική συνείδηση ως αυθεντικού αποτυπώματος της συναισθηματικής πρόσδεσης των ελλήνων κατοίκων του τόπου με τα έργα των «αρχαίων προγόνων» τους, κύριο ρόλο διαδραμάτισαν το θέατρο και η λογοτεχνία, λόγω της δημόσιας εμπέλειάς τους. Επιπλέον, ο λογοτεχνικός λόγος, χάρη ακριβώς στις μεταφορικές του ιδιότητες, συνέβαλε δραστικά στη διαμόρφωση και διάδοση της αντίληψης των αρπαγμένων αγαλμάτων ως των «χαμένων» μελών ενός πρωταρχικά αρτιμελούς εθνικού σώματος.

Αναμφίβολα, η αφήγηση για το θρήνο των Κορών είναι μια ιστορία βίας, η οποία κωδικοποιεί το ρόλο της ηγεμονικής Ευρώπης απέναντι σε κοινωνίες της περιφέρειάς της. Οι διάφορες εκδοχές και αναπροσαρμογές της από το 19^ο αιώνα μέχρι τις μέρες μας δείχνουν, πάντως, ότι ο ελληνικός λόγος για τις αρχαιότητες αντιδρά σε ηγεμονικά σχήματα πρόσληψης της αρχαίας και παράκαμψης ή υποτίμησης της νέας Ελλάδας με διαφορετικούς τρόπους που εξυπηρετούν τις ανάγκες της ιστορικής στιγμής και εκφράζουν το συγκεκριμένο κάθε φορά συλλογικό παρόν. Γιατί, μολονότι η μεταφορά της Καρυάτιδας που θρηνεί, νοσταλγεί ή επιστρέφει διεκδικώντας μια πρωταρχική ολότητα, συμβολίζει πάντοτε μια έλλειψη, οι σημασίες που παίρνει αυτή η έλλειψη και οι μορφές αντίδρασης που προκαλεί δεν είναι οι ίδιες.

Στα συμφραζόμενα αυτά αξίζει να αναρωτηθούμε αν κάποιες από τις διερμηνεύσεις της τραυματικής αυτής ιστορίας επιχειρούν να ανατρέψουν το διττό συναίσθημα «καθυστέρησης προς την Ευρώπη και υστέρησης προς την κλασική αρχαιότητα» (Jusdanis 1991: 67) που συχνά θεωρείται ότι διακρίνει τη σχέση του νεότερου ελληνισμού με το αρχαίο παρελθόν και το ευρωπαϊκό παρόν. Ο λόγος της λογοτεχνίας το έχει επιδιώξει. Η συμβολή της παλαμικής μούσας έγκειται στην προσπάθειά της όχι να ανατρέψει τη συστατική εθνική συνθήκη της σχέσης με την αρχαιότητα αλλά να επεξεργαστεί εκ των έσω το αίσθημα της πολιτισμικής υστέρησης του νέου ελληνισμού και της βίαιης κηδεμόνευσής του από τη Δύση. Η παλαμική εικόνα της επιστροφής της «χαμένης» Καρυάτιδας προσφέρει ένα παράδειγμα της απόπειρας της τέχνης να τοποθετήσει το

ελληνικό υποκείμενο σε μια θέση αυτοδυναμίας που να πηγάζει ακριβώς από την αποδοχή και την υπέρβαση του τραύματος.



ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΚΕΣ ΑΝΑΦΟΡΕΣ

- Ασώπιος, Ε. Κ. (1887), «Η γυνή κατά την αρχαιότητα και τους πρώτους του Χριστιανισμού αιώνας: μελέτη», *Αττικόν Ημερολόγιον και Ημερολόγιον των Κυριών του δίσκετου έτους 1888*: 5-37.
- Βαρελάς, Λάμπρος (υπό δημοσίευση), «Για τη δημοσιογραφική δράση του Παλαμά στην *Εφημερίδα* (1887-1896)», στο: *Η ποίηση και η ποιητική του Κωστή Παλαμά*. Πρακτικά Γ΄ Διεθνούς Συνεδρίου, Αθήνα: Ίδρυμα Κωστή Παλαμά: 711-30.
- Βασιλείου, Λέττα (2004), *Τα μάρμαρα πετούν*, επιμ. Αλέξανδρος Φιλίππου, εικονογράφηση Νικ Μάουντεν, Αθήνα: Μίνωας.
- Βιζυηνός, Γ. Μ. (2003), *Τα ποιήματα*, φιολ. επιμ. Ελένα Κουτριάνου, 3 τόμ., Αθήνα: Ίδρυμα Κώστα και Ελένης Ουράνη.
- Βιζυηνός Γ. Μ. (2012), «Δύο άγνωστα κείμενα», επιμ. – επίμετρο Λάμπρος Βαρελάς, *Νέα Εστία*, 1854: 564-99.
- Βουτουρή, Παντελής (2006), *Αγαπημένε μου Ζαρατούστρα: Παλαμάς – Νίτσε*, Αθήνα: Καστανιώτης.
- Γαραντούδης, Ευριπίδης (2005), *Ο Παλαμάς από τη σημερινή σκοπιά: όψεις της ποίησής του και της σύγχρονης πρόσληψής της*, Αθήνα: Καστανιώτης.
- Γεννάδιος, Ιωάννης (²1997), *Ο Λόρδος Έλγιν και οι προ αυτού ανά την Ελλάδα και τας Αθήνας ιδίως αρχαιολογήσαντες επιδρομείς 1440-1837: ιστορική και αρχαιολογική πραγματεία*, Αθήνα: Η εν Αθήναις Αρχαιολογική Εταιρεία [¹1930].
- Γιακωβάκη, Νάσια (1994), «Μεσαιωνική και νεώτερη ιστορία: μια νέα συνείδηση για την πόλη της Αθήνας στα τέλη του 19^{ου} αιώνα», ανακτήθηκε 11 Ιουνίου 2015, http://www.eie.gr/archaeologia/gr/chapter_more_11.aspx
- Γκότση, Γεωργία (2010), *«Η διεθνοποίησης της φαντασίας»: σχέσεις της ελληνικής με τις ξένες λογοτεχνίες τον 19^ο αιώνα*, Αθήνα: Gutenberg.
- Γκότση, Γεωργία (υπό δημοσίευση), «Οι στεναγμοί των αγαλμάτων: υλική αρχαιότητα στο ποίημα "Βρετανικό Μουσείο (Ελγίνου Μάρμαρα)" της Κικής Δημουλά», στο: Θανάσης Αγάθος, Χριστίνα Ντουσιά & Άννα Τζούμα (επιμ.), *Λογοτεχνικές διαδρομές: μνήμη Βαγγέλη Αθανασόπουλου*, Αθήνα: Καστανιώτης: 117-31.
- Δ.[ροσίνης, Γεώργιος] (1890), «Η ξενιτεμμένη», *Το Άστυ*, 6 (6 Δεκ.): 1.
- Δροσίνης, Γεώργιος (1996), *Άπαντα*, τόμ. 2: *Ποίηση (1903-1922)*, φιολ. επιμ. Γιάννης Παπακώστας, Αθήνα: Σύλλογος προς Διάδοσιν Ωφελίμων Βιβλίων.

- [Επισκοπόπουλος] (1898) / Ν. Επ., «Μία παλαιά ιστορία», *Το Άστυ*, 2875 (14 Νοεμ.): 1.
- [Επισκοπόπουλος] (1904) / Ν. Επ., «Αι προετοιμασίαι διά το συνέδριον – Η αναστύλωσις του Ερεχθείου», *Το Άστυ*, 5341 (29 Νοεμ.): 1.
- Ζέη, Άλκη (κείμενο) και Σοφία Ζαραμπούκα (εικόνες) (1997), *Η Αλίκη στη χώρα των μαρμάρων*, Αθήνα: Κέδρος.
- Ζωγράφου, Ευγενία, *Ο «ευλογημένος» αθηναιογράφος Δημήτρης Γρ. Καμπούρογλου. Μια πρωτοποριακή μορφή: η ζωή και το έργο του (1852-1942)*, Αθήνα: Σύγχρονη Εποχή.
- Κακριδής, Ι. Θ. (³1989), *Οι αρχαίοι Έλληνες στη νεοελληνική λαϊκή παράδοση*, Αθήνα: Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης.
- Καλοσγούρος, Γ. (1893), «Φιλολογική αναγέννησις. "Τα μάτια της ψυχής μου" του Κωστή Παλαμά», *Εικονογραφημένη Εστία*, 5: 74-77 και 7: 104-08.
- Καμπούρογλου, Δ. Γρ. (1889), *Ιστορία των Αθηναίων: Τουρκοκρατία. Περίοδος πρώτη 1458-1687*, τόμ. 1, Εν Αθήναις: Εκ του Τυπογραφείου Αλεξ. Παπαγεωργίου.
- Καμπούρογλου, Δ. Γρ. (1896), *Ιστορία των Αθηναίων: Τουρκοκρατία. Περίοδος πρώτη 1458-1687*, τόμ. 3, Εν Αθήναις: Εκ των Καταστημάτων Σπ. Κουσουλίου, Τυπογραφείον - Βιβλιοπωλείον.
- Καμπούρογλου, Δ. Γρ. (1910), «Ο Θρήνος των Καρυατίδων», *Δίπυλον*, 1 (1 Δεκ.): 3-6.
- Καμπούρογλου, Δ. Γρ. (1911), «Ο μύθος της Καρυατίδος», *Δίπυλον*, 3 (28 Φεβρ.): 23.
- Καμπούρογλου, Δ. Γρ. ([1915]), «Η μαρμαρωμένη βασιλοπούλα», στο: *Αθηναϊκά διηγήματα*, Εν Αθήναις: Εκδοτικός οίκος Αγκύρας: 171-269.
- Καμπούρογλου, Δ. Γρ. (1922), *Αι παλαιαί Αθήναι*, Αθήνα: Βιβλιοπωλείον Γεωργίου Ι. Βασιλείου.
- Καμπούρογλου, Δ. Γρ. [1924], «Το Μαγνάδι», στο: *Η κυρά Τρισεύγενη κι άλλα διηγήματα*, Αθήνα: Εκδοτική Εταιρία Γ. Παπαδημητρίου και Σία: 47-142.
- Καμπούρογλου, Δ. Γρ. [1925;], *Η Νεράιδα του Κάστρου: δράμα εις πράξεις 4 (Η σκηνή εις τας Αθήνας κατά τα έτη 1801-1803)*, Εν Αθήναις: Εκδοτικός οίκος Δ. και Π. Δημητράκου.
- Καμπούρογλου, Δημήτριος Γρ. (1934), «Λόγος του Προέδρου», *Πρακτικά της Ακαδημίας Αθηνών*, 9: (100-18).

- Καμπούρογλου, Δημήτριος Γρ. (1985), *Απομνημονεύματα μιας μακράς ζωής 1852-1932*, Αθήνα: Βιβλιοπωλείο Διονυσίου Νότη Καραβία.
- Καψωμένος, Ερατοσθένης Γ. (2006), «Νεοελληνικοί πολιτισμικοί κώδικες στο έργο του Κωστή Παλαμά», στο: *Κωστής Παλαμάς: εξήντα χρόνια από τον θάνατό του (1943-2003)*, Πρακτικά Β' Διεθνούς Συνεδρίου. Γραμματολογικά – εκδοτικά – κριτικά – ερμηνευτικά ζητήματα, τόμ. 2, Αθήνα: Ίδρυμα Κωστή Παλαμά: 731-50.
- Κεφαλληναίου, Ευγενία (2003), *Τα μάρμαρα του Παρθενώνα και το κατηγορώ του Μπάυρον*, Αθήνα: Ολκός.
- Κυριακίδου-Νέστορος, Άλκη (³1986), *Η θεωρία της ελληνικής λαογραφίας: κριτική ανάλυση*, Αθήνα: Εταιρεία Σπουδών Νεοελληνικού Πολιτισμού και Γενικής Παιδείας [1978].
- Κυριτσόπουλος, Αλέξης (2007), *Μία + 5 Καρυάτιδες*, Αθήνα: Κέδρος.
- Λεοντή, Άρτεμις (1998), *Τοπογραφίες του ελληνισμού: χαρτογραφώντας την πατρίδα*, μτφρ. Παναγιώτης Στογιάννος, επιμ. Μαρία Κυρτζάκη, επιμ. πηγών - ευρετηρίου Κατερίνα Σχινά, Αθήνα: Scripta.
- Λευκάδιος [Σταματέλος], Ι. Ν. (1852), «Περί Καρυατίδων», *Νέα Πανδώρα*, 3/51 (1 Μαΐου): 62-64. (Επιτάσσεται σημείωση του Ρ.[αγκαβή], 64-65).
- Μαλλούχου-Τυφανο, Φανή (1998), *Η αναστήλωση των αρχαίων μνημείων στη νώτερη Ελλάδα (1834-1939): το έργο της εν Αθήναις Αρχαιολογικής Εταιρείας και της Αρχαιολογικής Υπηρεσίας*, Αθήνα: Η εν Αθήναις Αρχαιολογική Εταιρεία.
- Μαστροδημήτρης, Π. Δ. (2003), «Συνοπτική εισήγηση για την αρχαιολατρία του Παλαμά» (1993), στο: *Παλαμικά: μελετήματα και άρθρα (1973-2003)*, Αθήνα: Ίδρυμα Κωστή Παλαμά: 231-36.
- Ματθαίου, Σοφία (2012), «Η καθιέρωση της ιδέας της εθνικής ιδιοκτησίας των αρχαίων μνημείων», στο: Σοφία Ματθαίου, Αθηνά Χατζηδημητρίου (επιμ.), «Ξενιτεμένες» ελληνικές αρχαιότητες: αφετηρίες και διαδρομές, Αθήνα: Ινστιτούτο Νεοελληνικών Ερευνών/Ε.Ι.Ε.: 15-31.
- Μηλιαράκης, Αντώνιος (1888), «Περί των Ελγινείων Μαρμάρων», *Εστία*, 26/669-76 (Οκτ.-Δεκ.): 681-85, 697-700, 713-18, 729-32, 745-47, 767-72, 777-80 και 793-99.
- Ντενίση, Σοφία (2014), *Ανιχνεύοντας την «αόρατη γραφή»: γυναίκες και γραφή στα χρόνια του ελληνικού Διαφωτισμού – Ρομαντισμού*, Αθήνα: Νεφέλη.
- [Παλαμάς, Κωστής] / W. (1916), «Ποίησις και πραγματικότητα», *Εμπρός*, 7001 (14 Απρ.): 1.
- [Πιττάκης, Κ.] (1856) / Κ. Σ. Π., *Εφημερίς Αρχαιολογική*, 42: 1378, σημ. 1.

- «Πρακτικά της έκτης Γενικής Συνεδριάσεως της εν Αθήναις Αρχαιολογικής Εταιρίας» (1842), στο: *Σύνοψις των Πρακτικών της Αρχαιολογικής Εταιρίας των Αθηνών*, Έκδοσις δευτέρα, Εν Αθήναις: Εκ της Δημοσίου Τυπογραφίας, 1846: 146-65.
- Παλαμάς, Κ. (1932), γράμμα στον Καμπούρογλου, στο: «Συγχαρητήρια γράμματα», *Νέα Εστία*, 12/141: 1147-48.
- Παλαμάς, Κωστής ([1962-1969]), *Άπαντα*, 16 τόμ., Αθήνα: Γκοβόστης/Μπίρης, τόμ. 17, *Ευρετήρια*, Σύνταξη Γ. Κεχαγιόγλου, Γ. Π. Σαββίδης, Αθήνα: Ίδρυμα Κωστή Παλαμά, 1984.
- Παλαμάς, Κωστής (1901), «Η Μεγάλη Ιδέα», στο: Παλαμάς ([1962-1969]): 6, 284-86.
- Παλαμάς, Κωστής (1904), «Ένα βιβλίο "Της Ζωής"», στο: Παλαμάς ([1962-1969]): 6, 317-32.
- Παλαμάς, Κωστής (1907), «Για το δράμα, όχι για το θέατρο», στο: Παλαμάς ([1962-1969]): 6, 333-50.
- Παλαμάς, Κωστής (1925), «Τα μαλλιά», στο: Παλαμάς ([1962-1969]): 12, 326-30.
- Παλαμάς, Κωστής (1927), «Η Ακρόπολις ως πηγή εμπνεύσεως», στο: Παλαμάς ([1962-1969]): 13, 339-55.
- Παλαμάς, Κωστής (1993), «Τα ωραία γράμματα και αι τέχναι: το θέατρό μας», στο: *Άρθρα και χρονογραφήματα*, τόμ. 2, (1894-1914), φιλολ. επιμ. Δ. Π. Συναδινός, Κ. Γ. Κασίνης, Αθήνα: Ίδρυμα Κωστή Παλαμά: 300-03.
- Παπαχριστοφόρου, Μαριλένα (2012), «Ο Νικόλαος Πολίτης και ο λαϊκός αφηγηματικός λόγος», στο: *Ο Νικόλαος Γ. Πολίτης και το Κέντρον Ερεύνης της Ελληνικής Λαογραφίας*. Πρακτικά Διεθνούς Επιστημονικού Συνεδρίου, τόμ. 2, Αθήνα: Ακαδημία Αθηνών: 747-64.
- Πολίτης, Αλέξης (2010), «Τηγανίζοντας ψάρια στο Μπαλουκλί: διερεύνηση ενός θρύλου», στο: Μαρία Κούση, Μηνάς Σαματάς, Σωκράτης Κονιόρδος (επιμ.), *Εξουσία και κοινωνία: δωρήματα στον Κωνσταντίνο Τσουκαλά*, Αθήνα: Καστανιώτης: 393-406.
- Πολίτης, Ν. Γ. (1871), *Μελέτη επί του βίου των νεωτέρων Ελλήνων*, τόμ. 1, *Νεοελληνική μυθολογία*, Εν Αθήναις: Ευρίσκεται παρά τοις Βιβλιοπώλαις Αδελφοίς Περρή, Karl Wilberg και Ν. Α. Νάκη.
- Πολίτης, Ν. Γ. (1904), *Μελέται περί του βίου και της γλώσσης του ελληνικού λαού. Παραδόσεις*, μέρος Α΄ και Β΄, Εν Αθήναις, Τύποις Π. Δ. Σακελλαρίου.
- Πολίτου-Μαρμαρινού, Ελένη (1972-1973), «Η Αφροδίτη της Μήλου ως πηγή εμπνεύσεως των Γάλλων παρνασσικών ποιητών και η "Ξενητεμένη" του Κω-

- στή Παλαμά», *Επιστημονική Επετηρίς της Φιλοσοφικής Σχολής του Πανεπιστημίου Αθηνών*, 23: 162-93.
- Πολίτου-Μαρμαρινού, Ελένη (1976), «Ο Κωστής Παλαμάς και ο γαλλικός παρασισμός (Συγκριτική φιλολογική μελέτη)», διατριβή επί διδακτορία, Αθήναι.
- Πολίτου-Μαρμαρινού, Ελένη (1979-1985), «Ο Κωστής Παλαμάς και η αρχαία ελληνική γραμματεία: μια αντίθεση και μια θέση με αφορμή τη *Φλογέρα του Βασιλιά*», *Επιστημονική Επετηρίς της Φιλοσοφικής Σχολής του Πανεπιστημίου Αθηνών*, 28: 107-68.
- [Ραγκαβής, Α. Ρ.] (1851), «Βρετανικόν Μουσείον», *Πανδώρα*, 2/39 (1 Νοεμ.): 931-35.
- Ριτσάτου, Κωνσταντίνα (2014), «Η απαγωγή της Καρυάτιδας από τον Έλγιν και η μεταμόρφωσή της στη δραματουργία της Μπελ Επόκ», *Παράβασις/Parabasis*, 12/2: 99-119.
- Σιακκής, Ιωσήφ (2012), *Δημήτριος Γ. Καμπούρογλου: η ζωή και το έργο του*, Αθήνα: Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης.
- Σκιαδάς, Ελευθέριος Γ. (2015), «Γιορτάζοντας τα τριχρόνα του Μουσείου της Ακροπόλεως», *Ο μικρός Ρωμηός*, ανακτήθηκε 11 Ιουνίου 2015, <http://mikros-romios.gr/moyseio-akropoleos/>.
- Σουρή (1883), «Ο Σκαρτάδος», *Μη χάνεσαι*, 410 (23 Ιαν.): 6.
- Τόλιας, Γιώργος (1996), «Εισαγωγή», στο: Γιώργος Τόλιας (επιμ.–εισ.), *Ο πυρετός των μαρμάρων: μαρτυρίες για τη λεηλασία των ελληνικών μνημείων 1800-1820*, μτφρ. Γιώργος Δεπάστας, Βούλα Λούβρου, αρχαιολογική θεώρηση Νικόλας Φαράκλας. Αθήνα: Ολκός: 7-39.
- Τόλιας, Γιώργος (2012), «Διασπορά, εντοπιότητα και εθνική κληρονομιά: οι ελληνικές αρχαιότητες κατά τους τελευταίους προεπαναστατικούς χρόνους», στο: Σοφία Ματθαίου, Αθηνά Χατζηδημητρίου (επιμ.), «Ξενιτεμένες» ελληνικές αρχαιότητες: αφηγήσεις και διαδρομές, Αθήνα: Ινστιτούτο Νεοελληνικών Ερευνών/Ε.Ι.Ε.: 79-104.
- Τροβάς, Διον. (1981), *Δημ. Καμπούρογλους: η ζωή και το έργο του*, Αθήνα: Ι. Γ. Βασιλείου.
- Χαμηλάκης, Γιάννης (2012), *Το έθνος και τα ερείπιά του: αρχαιότητα, αρχαιολογία και εθνικό φαντασιακό στην Ελλάδα*, μτφρ. Νεκτάριος Καλαϊτζής, Αθήνα: Εκδόσεις του Εικοστού Πρώτου.
- Χατζηπανταζής, Θόδωρος (2012), *Από του Νείλου μέχρι του Δουνάβειος: το χρονικό της ανάπτυξης του ελληνικού επαγγελματικού θεάτρου στο ευρύτερο πλαίσιο της Ανατολικής Μεσογείου, από την ίδρυση του ανεξάρτητου κράτους ως τη Μι-*

κρασιατική Καταστροφή, τόμ. Β1, Σημαιοφόροι ιεραπόστολοι του εθνισμού... 1876-1897, τόμ. Β2, Παράρτημα: κίνηση ελληνικών θιάσων 1876-1897, Ηράκλειο: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης.

Χατζούδη-Τούντα, Ελένη (2003), *Οι Καρυάτιδες μετράνε τα φεγγάρια*, εικονογράφηση Σπύρος Γούσης, Αθήνα: Άγκυρα.

Χουρμούζιος, Αιμ. (²1974), *Ο Παλαμάς και η εποχή του*, τόμ. 1, Αθήνα: Εκδόσεις «Διόνυσος» Γεωργ. Νασιώτη [¹1944].

Χρονογράφος [Κ. Παλαμάς;] (1890), «Τα μάρμαρα του Παρθενώνος», *Εφημερίς*, 338 (4 Δεκ.): 1-2.

Beard, Mary (2010), *The Parthenon*, revised edition, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.

Bremer, Fredrika (1863), *Greece and the Greeks: the narrative of a winter residence and summer travel in Greece and its islands*, μτφρ. Mary Howitt, 2 τόμ., Λονδίνο: Hurst & Blackett.

Buchon, J.-A. (1843), *La Grèce continentale et la Morée: voyage, séjour et études historiques en 1840 et 1841*, Παρίσι: Librairie de Charles Gosselin.

Bufalini, Robert (1997), «Saverio Scrofanì's *Viaggio in Grecia* and late eighteenth-century travel writing», *Italica*, 74/1: 43-51.

Chateaubriand (1969), *Oeuvres romanesques et voyages II*, texte établi, présenté et annoté par Maurice Regard, 2 τόμ., Παρίσι: Gallimard.

Clarke, Edward Daniel (1814), *Travels in Various Countries of Europe, Asia and Africa. Part the second: Greece, Egypt and the Holy Land. Section the second*. Λονδίνο: T. Cadell & W. Davies.

De Vere, Aubrey (1850), *Picturesque Sketches of Greece and Turkey*, 2 τόμ., Λονδίνο: Richard Bentley.

Dodwell, Edward (1819), *A Classical and Topographical Tour Through Greece, during the Years 1801, 1805, and 1806*, 2 τόμ., Λονδίνο: Rodwell and Martin.

Douglas, Hon^{ble} Fred. Sylv. North (³1813), *An Essay on Certain Points of Resemblance Between the Ancient and Modern Greeks*, Λονδίνο: John Murray.

Dupré, L. (2009), *Voyage à Athènes et à Constantinople, ...* Παρίσι: Imprimerie de Dondey-Dupré, 1825, ανατύπωση Παρίσι: Bibliothèque des Introuvables.

Eldem, Edhem (2011), «From blissful indifference to anguished concern: Ottoman perceptions of antiquities, 1799-1869», στο: Zainab Bahrani, Zeynep Çelik, E-

- dhem Eldem (επιμ.), *Scramble for the Past: a story of archaeology in the Ottoman Empire, 1753-1914*, Κωνσταντινούπολη: Salt: 281-329.
- Flaubert (1984), *Correspondance I (janvier 1830 à juin 1851)*, édition établie, présentée et annotée par Jean Bruneau, Παρίσι: Gallimard [¹1973].
- Gell, Alfred (1998), *Art and Agency: an anthropological theory*, Οξφόρδη: Clarendon Press.
- Gervinus, G.-G. (1863), *Insurrection et régénération de la Grèce*, μτφρ. J.-F. Minssen & Léonidas Sgouta, 2 τόμ., Παρίσι: A. Durand.
- Giannakopoulou, Liana (2002), «Perceptions of the Parthenon in modern Greek poetry», *Journal of Modern Greek Studies* 20/2: 241-72.
- Giannakopoulou, Liana (2007), *The Power of Pygmalion: ancient Greek sculpture in modern Greek poetry, 1860-1960*, Βέρνη: Peter Lang.
- Giffard, Edward (1837), *A Short Visit to the Ionian Islands, Athens, and the Morea*, Λονδίνο: John Murray.
- Hamilakis, Yannis (2007), *The Nation and its Ruins: antiquity, archaeology, and national imagination in Greece*, Οξφόρδη: Oxford University Press.
- Hamilakis, Yannis (2008), «Decolonizing Greek archaeology: indigenous archaeologies, modernist archaeology and the postcolonial critique», στο: Dimitris Damaskos & Dimitris Plantzos (επιμ.), *A Singular Antiquity: archaeology and Hellenic identity in twentieth-century Greece*, Αθήνα: Μουσείο Μπενάκη: 273-84.
- Hamilakis, Yannis (2009), «Indigenous Hellenisms/Indigenous Modernities: classical antiquity, materiality, and modern Greek society», στο: George Boys-Stones, Barbara Graziosi, Phiroze Vasunia (επιμ.), *The Oxford Handbook of Hellenic Studies*, Οξφόρδη: Oxford University Press: 19-31.
- Hamilakis, Yannis (2013), *Archaeology and the Senses: human experience, memory and affect*, Νέα Υόρκη: Cambridge University Press.
- Hersey, George L. (2009), *Falling in Love with Statues: artificial humans from Pygmalion to the present*, Σικάγο & Λονδίνο: University of Chicago Press.
- Herzfeld, Michael (1986), *Ours Once More: folklore, ideology, and the making of modern Greece*, Νέα Υόρκη: Pella [¹1982].
- Hitchens, Christopher; με δοκίμια των Robert Browning & Graham Binns (1997), *The Elgin Marbles: should they be returned to Greece?* Λονδίνο & Νέα Υόρκη: Verso [¹1987].

- Hobhouse, J. C. (²1813), *A Journey through Albania, and Other Provinces of Turkey in Europe and Asia, to Constantinople, during the Years 1809 and 1810*, 2 τόμ., Λονδίνο: James Cawthorn.
- Hughes, Rev. Thos. Smart (1820), *Travels in Sicily, Greece and Albania....*, 2 τόμ., Λονδίνο: J. Mawman.
- Hughes, Rev. Thos. Smart (²1830), *Travels in Sicily, Greece and Albania...*, 2 τόμ., Λονδίνο: Henry Colburn & Richard Bentley.
- Hunt, Philip & A. H. Smith (1916), «Lord Elgin and his collection», *The Journal of Hellenic Studies*, 36: 163-372.
- Jusdanis, Gregory (1991), *Belated Modernity and Aesthetic Culture: inventing national literature*, Μιννεάπολις: University of Minnesota Press.
- Laborde [Léon], Cte de (1854), *Athènes aux XVe, XVIe et XVIIe siècles*, 2 τόμ., Παρίσι: Chez Jules Renouard & Cie.
- Latour, Antoine de ([1847]), *Voyage de S. A. R. Monseigneur le duc de Montpensier à Tunis, en Egypte, en Turquie et en Grèce: Lettres*, Παρίσι: Arthus Bertrand.
- Lesk, Alexandra L. (2004), «A diachronic examination of the Erechtheion and its reception», αδημοσίευτη διδακτορική διατριβή, McMicken College of Arts and Sciences and the Department of Classics, University of Cincinnati.
- Lord Byron (1980), *The Complete Poetical Works*, επιμ. Jerome J. McGann, τόμ. 2, *Childe Harold's Pilgrimage*, Οξφόρδη: Clarendon Press.
- Mango, Cyril (1963), «Antique statuary and the Byzantine beholder», *Dumbarton Oaks Papers*, 17: 55-75.
- Mavroudis, Alexandre (1914), «La petite histoire. Les pleurs de Cariatides», *Grecia*, 40: 476-79.
- [Morgan, Lady (Sydney)] Miss Owenson (1809), *Woman, or Ida of Athens*, 4 τόμ., Λονδίνο: Longman, Hurst, Rees, & Orme.
- Plantzos, Dimitris (2008), «Archaeology and Hellenic identity, 1896-2004: the frustrated vision», στο: Dimitris Damaskos & Dimitris Plantzos (επιμ.), *A Singular Antiquity: archaeology and Hellenic identity in twentieth-century Greece*, Αθήνα: Μουσείο Μπενάκη: 11-30.
- Scrofani, Xavier (1801), *Voyage en Grèce, de Xavier Scrofani, Sicilien, fait en 1794 et 1795....* μτφρ., J. F. C. Blanvillain, 3 τόμ., Παρίσι & Στρασβούργο: Treuttel et Würtz.
- Solomon, Esther & Styliana Galiniki (υπό δημοσίευση), «*Las Incantadas* of Salónica: searching for "enchantment" in a city's exiled heritage», στο: N. Momigliano

- no, A. Farnoux & K. Harloe (επιμ.), *Hellenomania*, Αθήνα: French School at Athens.
- St. Clair, William (³1998), *Lord Elgin and the Marbles: the controversial history of the Parthenon sculptures*, Οξφόρδη & Νέα Υόρκη: Oxford University Press [¹1967].
- Steiner, Deborah Tarn (2001), *Images in Mind: statues in archaic and classical Greek literature and thought*, Πρίνστον & Οξφόρδη: Princeton University Press.
- Stewart, Charles (2008), «Dreaming of buried icons in the Kingdom of Greece», στο: Mark Mazower (επιμ.), *Networks of Power in Modern Greece: essays in honor of John Campbell*, Νέα Υόρκη: Columbia University Press: 89-108.
- Wilkins, William (1816), *Atheniensiæ, or Remarks on the Topography and Buildings of Athens*, Λονδίνο: John Murray.
- Williams, H. W. (1820), *Travels in Italy, Greece and the Ionian Islands. In a Series of Letters, Descriptive of Manners, Scenery, and the Fine Arts*, 2 τόμ., Εδιμβούργο: Archibald Constable and Co.
- Yalouri, Eleana (2001), *The Acropolis: global fame, local claim*, Οξφόρδη & Νέα Υόρκη: Berg.
- Yalouri, Eleana (2014), «Possessing antiquity: reconnecting to the past in the Greek present», στο: Dimitris Tziouvas (επιμ.), *Re-Imagining the Past: antiquity and modern Greek culture*, Οξφόρδη: Oxford University Press: 165-85.